

إِذَا نَزَلَ الْقُرْآنُ فَسَمِعُوا

عَنْ مَشْكَلَاتٍ

مَسَائِلَ التَّبَوُّعِ

لِلْإِمَامِ الْقَاضِي مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَهَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الْمَتوفِي ١١١٩هـ

إعداد وترتيب

محمد أنور البرهساني

شيخ الحديث بجامعة العلوم الإسلامية
علامة يوسف بنوري ناؤون كراتشي



Banuri
بنوري

www.islaminsight.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

عَرَبِيًّا

مُسْتَدِيمًا لِّتَذَكَّرَ بِهِ أُولُو الْأَلْبَابِ

إِذَا نَزَلَ الْقُرْآنُ فَسَمِعْتَهُ

عَرَفْتَهُ مَشْكُورًا

مَسْئَلَةُ التَّوْبَةِ

لِلْإِمَامِ الْقَاضِي مُجِيبِ اللَّهِ الْبَهَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الْمَتوفِي ١١١٩هـ

إعداد وترتيب

محمد أنور البفساني

شيخ الحديث بجامعة العلوم الإسلامية
علامة يوسف بتوري ناؤون كراتشي



www.islaminisight.org

جميع الحقوق محفوظة للناشر

2004

Email: umaranwer@gmail.com

Cell: +923333900441

مقدمة الشارح

الحمد لله الملك القدوس السلام ، المؤمن المهيمن العزيز الجبار الخالق البارئ المصور القادر القوي الواحد القهار ، فأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ، وعلماؤ أمة الأخيار ، مادام الليل والنهار .
 أما بعد : فإن الله تعالى جعل الشريعة الغراء دستورا صالحا لكل زمان ومكان ، بما أودع فيها من قابلية للتطور - بشروطه المخصوصة وقيوده المعتمدة - و جعل تشريعاتها من القوة والصلاح ما يتخطى به الأزمنة والأمكنة ، وهذا هو الشر الذي جعل شريعتنا باقية على مر العصور ، صالحة لتنظيم شؤون المجتمعات ، مهما تبدلت الظروف والأحوال والمجاهات .

أوليس هذا أدل على أن الشريعة الإسلامية خاضت ميادين الحياة على اختلاف أنواعها بنجاح تام مئات السنين في ظروف متفاوتة متباعدة ، وتجارب شديدة عديدة ، ووضيقت في بوتقة الاختبار ، وخرجت ظافرة ناجحة بعد أن تفرقت في مختلف الأجواء والعصور ، و لا شك أن العلم الذي ينير السبيل لكيفية استنباط الأحكام وتطبيقها على المسائل الفرعية التي تواجه الناس في أمورهم ، هو علم (أصول الفقه) العلم الذي به تعرف الأدلة ، والمصادر التي يرتكز عليها التشريع ، ويبنى عليها الأحكام ، فكان جديرا به أن يكون في الذروة العليا والدرجة التي لا يدانيه فيها علم من

وذلك لأن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة - على ما اقتضته حكمته تعالى - محدودة ومقصورة، وضرورات الحياة وحاجات الناس غير محدودة وبلا نهاية ، إذ من طبيعة الأحداث أنها ليست أزلية غير متغيرة ، بل من خواصها التغير والتجدد، فقد تطرأ في المجتمع الإنساني من الحوادث والوقائع ما لم يكن عهد بها بالأمر، ولا تزال تتغير الأوضاع والأحوال ، وتقع حوادث جديدة تتطلب من العلماء إصدار حكم شرعي مناسب لها ، وبيان أحكامها من قواعد النصوص ومقاصد الشريعة ، فلوقوفوا أمام تلك الحوادث مكتوفة الأيدي للزم منه الحكم على الشريعة الإسلامية بالجمود والتأخر عن تلبية حاجات الناس ، وبالضيق عن إيفاء حاجات المجتمعات البشرية على اختلاف مستوياتها ، وحاشاها عن ذلك .

فإذا لابد لمعالجة تلك المشكلة من اللجوء إلى "أصول الفقه" وممارسة قواعده، ليتمكن مواجهة الحياة بكل فزّة وشجاعة وثبات، وذلك بتطبيق أحكام شريعتنا الخالدة الكافية لكل جديد وتغير، ولكل بلد وعصر .

وقد قضى ذلك الوطر الشرعي علماء نا السابقون المخلصون بمناهجهم الموضوعية المختارة، وواصلوا ليلهم بنهارهم حتى استطاعوا أن يهيموا لنا تراثاً عظيماً، وبحوراً زاخرة، يمكن بالفحص فيها استعراج درر صافية لامعة ، وجديرة بالإعجاب .

وكان من جملة ذلك التراث أو الدرر كتاب "المسلم" لصاحب "السلم" النظائر المتكلم الفسلفى المنطقي الأصولي بحب الله البهاري الهندي (المتوفى ١١١٩ هـ) ولهذا الكتاب أسلوب عجيب، وتعبير غريب، جاء بعبارات كلامية ، وتعبيرات منقطية ، فاختر الإيجاز ، ورجح الإعجاز ، وبدأ كتابه بالحقيقة والمجاز (الوجود الحقيقي والمجازي) ومع ذلك هو من الكتب المؤلفة على الجمع بين الطريقتين المتداولتين ، فإنه من المعروف أن لعلماء الأصول ومصنفي أصول الفقه ثلاث طرق في التأليف :

١- طريقة المتكلمين : وهي الطريقة التي يتوجه أصحابها نحو تحرير المسائل وتقرير القواعد بنائاً على المبادئ المنطقية والكلامية ، وإقامة الأدلة من تلك المبادئ ،

مجردة عن الفروع الفقهية ، بل شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام ، و لذلك سميت تلك الطريقة بطريقة المتكلمين ، ومن ذلك يقول عبيد الله البخاري في مقدمة "توضيحه" : "وعلى قواعد المعقول تأسيسه".

٢- طريقة الفقهاء : وهي الطريقة التي يهتم أصحابها بالفروع والجزئيات الفقهية ، ويتوجهون لخدمتها ، وذلك بتقريرهم القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل عن أئمتهم من الفروع الفقهية ، يحسبون أن تلك القواعد هي التي لاحظها الأمة عند ما فرغوا تلك الفروع على أصولها ، حتى إذا وجدوا قاعدة تخالف تلك الفروع المقررة ، يجتهدون في تشكيلها بالشكل الذي يناسب تلك القواعد ؛ ولهذا سميت تلك الطريقة بطريقة الفقهاء أو طريقة الحنفية.

٣- وهذا طريقة ثالثة : جامعة بين الطريقتين الأوليين ، ف "المسلم" الذي عرف بـ "مسلم الثبوت" من القسم الثالث ، كما يقول المحب نفسه : "ويحتوي (كتابي هذا) على طريقتي الحنفية (طريقة الفقهاء) والشافعية (طريقة المتكلمين)". (١)

ومن الكتب الجامعة بين الطريقتين "التوضيح" شرح "التفريح" لعبيد الله البخاري وحاشيته "التلويح" للفتاوي و"تحرير الأصول" لابن الهمام ، وشرحه "التحرير والتحرير" لابن أمير الحاج ، و"بدع النظام" للساعاتي.

فلمسلم حواشٍ وشروح ، وعليه تعليقات قديمة وجديدة ، ومن تعليقاته الجديدة في عصرنا وشروحه العجيبة النادرة "أمالي" شيخ الأصول وإمام المعقول الأستاذ الكبير الشيخ محان بهادر المارتونكي السواتي ، (المتوفى ١٩٧٦ هـ) رحمه الله رحمة واسعة ، وكان "الأمالي" بلغة شعبية (البشتو) وتلك الأمالي من أسهل تعليقاته ، وأجمعها ، وأضعفها ، وأكثرها حلاً لمفصلات الكتاب ومعتقداته ، فإن البهاري - بما أن كتابه جامع بين الطريقتين المعروفتين - قد استخدم الأسلوب الكلامي والمنطقي والملاغي ، مغفراً أكثر كلام الأصوليين في تعريفاته ، وتعبيراته ، فصار كتابه من أصعب

(١) اقتبست "المقدمة" بتغيير يسير إلى هنا من أنوار مقدمة "تعليق" فضيلة الدكتور عبد الرحيم فيروز الهروي على كتاب "تقرير الأصول وأدلة الشرع".

كتب أصول الفقه، حتى عجز الدارسون، بل المدرسون عن فهم أكثر عباراته، وحل عامة مشكلاته، إلا الراسخون في علم الأصول، والعلوم التي استعان بها المصنف في تأليف كتابه، فمن هذه الجهة صار إملاء أستاذنا الأجل من أحسن الأمالي وأجمل التعليقات المتداولة.

وبما أتت درست على الشيخ " المرصد الأول " من " شرح المواقف " للسيد الجرجاني، مع تعليقاته الصعبة الموجزة للسيد الزاهد الهروي سنة ١٣٩٢ للهجرة بدار العلوم الحقلانية (سيدو شريف) المطابق لسنة ١٩٦٩ م، فأحببت الاستفادة من أمالي الشيخ، والإفادة لطلاب علم الأصول، ومن ثم شغرت عن ساق الجدل لشرح " مسلم الثبوت " شرحاً جديداً سهلاً قريب التناول، ويسر التداول، فجعلت إملآت الشيخ أساساً لعملي هذا، وشرعت الشرح باستعانة الله وتوفيقه.

المنابع التي استقيت منها

- ١- تعليق المصنف نفسه الذي يذكر في اختتام كلامه كلمة " منه " بدل كلمة " له "، لأنه في الإحالة يقال: وهذا الكتاب لفلان أو هذه المقالة لفلان، ولا يقال من فلان.
- ٢- " التوضيح " شرح " التلخيص " كلاهما لعبيد الله البخاري.
- ٣- وحاشية " التلويح على التوضيح " للفتنازلي العلامة.
- ٤- شرح عبدالحق الخيزر آبادي على " المسلم ".
- ٥- كشف المبهم عن " المسلم ".
- ٦- " فواتح الرحموت " شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم اللكنوي.
- ٧- " تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع " للإمام أبي زيد الدهبوسي.
- ٨- " أمالي " الشيخ بختان بهادر المارتونكي.
- ٩- " تحرير الأصول " لابن الهمام صاحب " فتح القدير " شرح هداية المرغيناني.
- ١٠- شرحه " التقرير والتحبير " لابن أمير الحاج.
- ١١- " مسلم العلوم " لصاحب " المسلم ".

عملي في هذا الشرح

- ١- التصريح بالعبارات والقيود التي اعتبرها المصنف في المتن تقديراً ولم يذكرها، صرحت بها بين القوسين.
- ٢- شرح العبارات المغلفة والتراكيب المعقدة.
- ٣- وضع العناوين لكل تعريف ومسألة.
- ٤- ذكر التمهيد أو المقدمة لتسهيل الباحث المشكلة.
- ٥- توضيح الاصطلاحات التي استخدمها المصنف.
- ٦- تلخيص الباحث الطويلة.
- ٧- ذكر الأمثلة التي لا بد منها في توضيح القواعد.
- ٨- ذكر الترجمة للمسائل المهمة التي ذكرها المصنف.
- ٩- تعيين المبادئ الكلامية والمنطقية.
- ١٠- تعيين الأبواب في المبادئ الفقهية.

وكتبه بمنزله في عمارة الجامعة

محمد أنور الهندحشاني

جامعة العلوم الإسلامية

سلامة بنوري تاون كراتشي

في ١٤٣٠-١١-٢٩

الحمد لله الذي نزل الآيات، وأرسل البيئات، فطلع الدين، وطبع
اليقين، ربنا لك الحقيقة حقاً، وكل نَجَاز، أعنة المبادئ بيديك، ولك
الأمر تحقيقاً، وكل نَجَاز، ونواصي المقاصد مفوضة إليك، فأنت
المستعان وعليك التكلان

بدأ المصنف - رحمه الله - كتابه بحمد الله بعد الابتداء بالتسمية لوجهين: موافقة
كتاب الله تعالى (القرآن الحكيم)؛ حيث وقع في أوله ((الحمد لله رب العالمين))،
والامتنال بحديث سيد المرسلين "كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر".
الحمد في اللغة: هو الوصف بالجسيم الاختياري على وجه التعظيم والتبجيل،
والحمد بهذا المعنى مرادف للمدح.

لكن المصنف اختار لفظ "الحمد" دون المدح؛ لأن المذكور في كتاب الله، وفي
الحديث الوارد في الابتداء هو لفظ "الحمد" لا المدح، وكذلك في الحديث الوارد في
الشفاعة الكبرى جاء لفظ "الحمد" وفيه "ثم يفتح الله علي من محامده، وحسن الثناء
عليه شيئاً لم يفتحه على أحد قبلي، أي بعد أن أقع ساجداً عند الله، ثم يقال "يا محمد ارفع
رأسك من تعطه واشفع تشفع".

والوجه الآخر أن الاختيار شرط في الحمد دون المدح، كما أشير إليه، فلهذه الوجوه، رجح المصنف الحمد على المدح.

فالحمد مصدر فعل متعد وله احتمالات ستة: وهناك احتمال سابع، وهو اعتياري ليس له وجود في الخارج.

١- الأول: أن يكون مصدراً معلوماً، وهو الذي يعبر عنه بالثناء

٢- والثاني: أن يكون مصدراً مجهولاً، ويعبر عنه بالثني عليه

٣- والثالث: أن يكون مصدراً ميباً للفاعل، ويعبر عنه بالحمدية

٤- والرابع: أن يكون مصدراً ميباً للمفعول ويعبر عنه بالمحمودية، وبين

المصدر المعلوم والمصدر المتي للفاعل تلازم أي أحدهما يستلزم الآخر، وكذلك بين المصدر المجهول والمصدر المبي للمفعول حيث يستلزم أحدهما الآخر.

٥- الخامس: أن يكون حاصلًا بالمصدر المعلوم، وله معنيان:

الأول أن يكون قابلاً للنسبة إلى الفاعل، ولم يكن منسوباً بالفعل

والثاني: هي الهيئة الحاصلة للفاعل من صدور الفعل (المصدر) عنه، كالهيئة

الحاصلة للأكل بعد الأكل وللضرب بعد الضرب

٦- والسادس: أن يكون حاصلًا بالمصدر المجهول، وله أيضاً مفهومان

الأول أن يكون قابلاً للنسبة إلى نائب الفاعل، ولم يكن منسوباً بالفعل.

والثاني: هي الهيئة الحاصلة للمضروب، بعد وقوع الضرب عليه أو للشيء

المأكول، الباقي بفضه بعد الأكل منه.

ولكن يقول بحر العلوم في شرحه على "مسلم العلوم": إنه (أي الحاصل بالمصدر)

أمر اعتياري، تابع لاعتبار المعبر، فهو قد يعتبر، وقد لا يعتبر، فليس له وجود مستقل.

وكلام بحر العلوم خطأ، لأن الحاصل بالمصدر بتوعيه (المعلوم والمجهول) بعد

رعاية فعله، العامل عبارة عن جملة ثنائية (أو جملة شكرية)، فتلك الجملة الثنائية موجودة

في نفس الأمر، وصادق على ثنائه تعالى، وكذلك الجملة الشكرية، فمن حيث تنطقه

بأنه عن، يعبر عنه بالحاصل بالمصدر المعلوم، ومن حيث تعلقه (وقوعه) عن المفعول به، يعبر عنه بالحاصل بالمصدر المجهول

والحاصل بالمصدر المعلوم، والحاصل بالمصدر المجهول في الحقيقة شيء واحد، يكون له حيثان مختلفتان، ويعبر عنه بالهيئة الخاصة، إما لتفاعل وإما للمفعول

٦. وأما الاحتمال السابع، وهو القدر المشترك، فهو نسبة إضافية بين معلوم ومجهول من المصدرين، فليس لها وجود مستقل

قوله "نزل الآيات" إذا كان قوله "نزل" بالتشديد، فمعناه نزل في الآيات مجمعا، وتدرجياً، وإذا كان "أرسل" فمعناه الرسول دفعة واحدة، ومرة واحدة، فأرسل باعتبار الرسول من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ونزل باعتبار الرسول من السماء الدنيا إلى الأرض، بقدر الحاجة، وحسب مقتضى الحال

قوله الآيات جمع آية، وهي في اللغة تأتي بمعنى مطلق للعلامة، وفي الاصطلاح: هي قطعة من كلام الله، لها مبدأ ومنتهى تتعلق بها صحة الصلاة والإعجاز

والمناسبة بين المعيين (اللغوي والاصطلاحي) أن تلك القطعة من كلام الله هي علامة ودليل على صدق رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - وتطلق الآية على ما وقع بين الدائرتين من كلام الله، لأنها علامة فاصلة بين الأثنين، والآية أصلها آية، فأبدلت الياء المفتوحة الأولى ألفاً، فصارت آية، أو كان أصلها آية، فأبدلت الهمزة الثانية الساكنة ألفاً، أو كان أصلها آية فأبدلت الواو الساكنة ألفاً

قوله . وأرسل الآيات الآيات جمع آية، وهي العلامة الواضحة، والمراد بها الدلائل الظاهرة واضحة المفهوم، أو المعجزات الظاهرة، وتطلق الآية على الرسول ﷺ أيضاً، ولكن تأتي عنه صيغة الجمع (الآيات) كما في قوله تعالى ﴿حق تأتيهم الآيات﴾ رسول من الله يتلو صحفا مطهرة ﴿ أو المراد بها هنا المعجزات ويقال للمعجزة . الآية لأن بها تظهر حقيقة الرسالة ويعجز غير الرسول عن الإيمان بمثلها فيتصحح بها الحق

قوله: فطلع الدين هنا متفرع عن قوله: "نزل الآيات" وإد كان "طلع" بالتشديد يكون لفظ "الدين" مصوباً، على أنه مفعول طلع، والضمير المستكن في طلع الراجع إلى

الله فاعده، وإذا كان بالتخفيف فلفظ "أندس" مرفوع عن أنه فاعل "طلع"، وحيث يكون مفهوم العبارة فصيح ووضح الدين وظهر أمام الناس ببول الأيات

وعلى الأول معنى الكلام فأوضح الله الدين وأظهره ببول الأيات، فصر كالشمس الصالعة على العالم.

أما قوله: "وَوَطَّعَ الْيَقِينَ" فمتلوع عن قوله "وأرسل البيات" لأن ببقمة البرهان وإظهار المعجزة يسطيع ويتقش الإيمان واليقين في قلوب المؤمنين، وكذلك "طبع"، إما بالتشديد وإما بالتخفيف، فعلى الأول يكون لفظ اليقين منصوباً، على أنه مفعول به، وعلى الثاني يكون مرفوعاً بالفاعلية

قوله رنا، منصوب بتقدير حرف النداء "يا"، والمقصود بالنداء هو الكلام الآتي

وتقديم اجار والمجرور (لك) للحصر والاختصاص، بمعنى الوجود الحقيقي الكهت لواقعي، والحقيقة نفس الأمرية الثابتة، إنما يكون في الحقيقة لله تبارك وتعالى، لا لغيره من الموجودات، لأن وجوده بذاته غير مستفاد من الغير، بخلاف وجود غيره من الممكنات، فهو موجود لذاته، وأما وجود غيره من الممكنات في حد ذاته، فهانكة الذات، باطلنة الحقيقة في وقت من الأوقات، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَانِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾

وكل مجاز وتنوين "كل" عوص عن المضاف إليه المحذوف، أي كل الممكنات وجميعها مجاز، والمجاز يفتح الميم ضد الحقيقة، بمعنى وجود الممكنات وحققها ليست بحقيقية، بل وجودها وجود مجازي مستفاد من الغير، وهو الواجب جل مجده، لأن وجودها وحققها مسوبة إلى جامعها (خالقها)، وليس لها وجود وحقيقة بدون النسبة إلى الخالق تعالى، وإنما يثبت بها الوجود بعد خلق الله إياها؛ لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ أي معدومين فأوجدكم، وقوله ﷺ: ((كان الله ولم يكن شيء غيره)).

فائدة: وفي ذكر الحقيقة والمجاز صعة براعة الاستهلال، وهي عبارة عن إيراد أعاظ في الخطبة والديباجة يبحث في أصل لكتاب عن معانيها وأحكامها، سواء كانت

تلك دعاء مطلوبة في الخطبة أولاً .

قوله ولت الأمر تحقيقاً وكل مجاز وتقديم الحار والمجرور (لك) للحصر والاختصاص مثل السابق.

وبدكان وجود المكات مستغداً ومخلوقاً من الله تعالى فصار الأمر له ، ففي هاتين الفقرتين (لك الحقيقة حقاً ، ولت الأمر تحقيقاً) إشارة إلى قوله تعالى ' (ألا له الخلق والأمر) أي كما أن الإيجاد والخلق له تعالى ، كذلك الأمر والتدبير يكون في الحقيقة له تعالى ، وكل من الممكنات بأمر بعضهم بعضاً ويدبر ويتصرف بإجازتك .

كما أن في ذكر الحقيقة والمجاز براءة الاستهلال ، كذلك في قوله (ولت الأمر لرح) تكون براءة الاستهلال ، إذا أريد بالأمر ما يطلب من العباد من التكليف الشرعية بطريق عموم المجاز ، سواء كان المطلوب ترك الفعل كما في المناهي أو إتيان الفعل كما في الأوامر .

قوله . أحنة : جمع حنان ، والحنان هو لخدم العرس .

قوله : والمبادئ جمع المبدأ ، والمبدأ ما يحتاج إليه ابتداء ، وفي الاصطلاح : هو ما يتوقف عليه الشيء ، سواء كان التوقف عليه في نفس الأمر ، أي في وجوده أو به اعتبار العلم والتعقل ، كالمعرف للمعرف والقياس (الحجة) للنتيجة ، أو كان التوقف عليه لأجل كونه شرطاً ، كالوقت للصلاة ، فالمعرف مبدأ للمعرف والحجة مبدأ للنتيجة ، والوقت مبدأ للصلاة .

قوله : والنواصي : جمع ناصية وهي شمر مقدم الرأس فوق الجبهة .

قوله والمقاصد : جمع مقصود .

ومعنى الكلام أن اختيار حصول المقاصد من المبادئ والألات مفروض إليك ، وموقوف على فصلك ، إنما يكون حصول المعرفة بعد استعمال المعرف ، وعلم النتيجة بعد العلم بمقدمات الحجة إنما يكون بعد توفيقك وأمرك وإجازتك ، وترتب المسببات على أسبابها يكون بأمرك واختيارك .

والمراد بالمقاصد، إما المعرفةات والتناج، لأنها مقاصد بالسسية إلى المعرف والحجة، وإما المراد بها المقاصد العامة من أمور الدنيا والأخرة، وإما المراد بها مقاصد المقاصد الشرعية، كالمقائد للصحة لأهل السنة والجماعة، وكالأخلاق الحسنة فعلا وإمتدلا، وكالأخلاق السيئة تركا وحتساب، وكالأعمال لصاحبة فعلا، والأعمال السيئة تركا

واختار المصنف في انفرتين صنعة الاستعارة، حيث شبهه المهادي بالفرس عن سبيل الاستعارة المكنية، وأثبت لها الأعنة، فهذه استعارة تخيلية، وذكر اليد المناسبة لأخذ الأعنة (اللجام) استعارة ترشحية

وكذلك في الفقرة الثانية شبه المقاصد برأس الإنسان فهو استعارة بالكناية وأثبت لها النواصي، فهذه استعارة تخيلية، وذكر التفويض الذي هو كناية عن القبض والأخذ استعارة ترشحية.

قوله : فأنت المستعان . أي إذ كانت الحقيقة (الوجود الحقيقي لواقعي لك) ووجود غيرك مجاز، ومن عندك، وكذلك إذا كان أمر لكون إليك في الحقيقة، وغيرك بأمر ويتصرف بإذنك وإجازتك ، فنستعين بفصحك وتوفيقك وتوكل عليك لا على من سواك .

لهاتان المثلتان إما متفرعتان على ما قبلها من لفترتين الأوليين، وإما على قوله : أعنة المهادي ونواصي المقاصد ، والمعنى : بما أن أعنة المهادي بيدك ونواصي المقاصد مفوض إليك، فنستعينك وتوكل عليك.

وتعريف المبتدأ (أنت) والخبر (المستعان) وكذلك تقديم الجار والمجرور (عنيك) لتحصير والاختصاص .

وكلام شيخنا الشارح كما يأتي : جملة فأنت المستعان بيان للجمله السابقة ولم (علة) جملة أعنة المهادي .

وإيراد المبتدأ والخبر (أنت المستعان) معرفتين للحصير والاختصاص، لكن التفتازاني يقول : إذا كان المسد والمسند إليه معرفتين والمسند ذا اللام، يكون ذو اللام مقصوراً على غير ذي اللام (المستعان مقصور، وأنت مقصور عنيك) وهو المراد هنا .

وأما الرمحشري فيقول إذا كان المسد وسند إليه معرفتين وكان المسند ذا اللام، جاز أن يكون مسد إليه مقصوراً أو مقصوراً عليه، فيكون تعيين المحصور والمحصور عليه بالقرائن الخارجة، وفيها محس به لو كان "المستعان" محصوراً عليه، و"أت" محصوراً، يحتل المعنى، إذ يلزم منه نفي سائر الصفات، فالقرينة الخارجية (العقبة) تدل على أن المحصور هو المسد (المستعان)، والمحصور عليه وهو المسند إليه (أت).

والصلاة والسلام على سيدنا محمد المتمدن للمحكم، بطريق الأمم،
والمبعوث بمجموع الكلم، إلى أفهام الأمم

١- أورد "الصلاة والسلام" بعد الحمد لوجهين

الأول : الإتيان والامتثال بقول الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ إذ المذكور في الآية هو (الصلاة والسلام)، ومن سنة العلماء السلف اجمع بين الصلاة والسلام في أوّل كتبهم (بعد الحمد).

والوجه الثاني (وهو عقل): أن نفوسنا متدنسة بالذنوب والأدناس البشرية، والله تعالى قدوس بما لا يتناهي تقدسه، ومزده ومتعال بما لا يندرك نزاهته وعلوه، فلا بد من الوسيلة بيننا وبينه، لتتقرب بها إليه، وتلك الوسيلة هي الصلاة والسلام على رسوله، لأنه ﷺ قال: "من صلى علي مرة صلى الله عليه عشرآ"، والصلاة هو ثناء الله تعالى على رسوله ورحمته إياه فرحة الله تعالى هي وسيلة التقرب لنا

والوجه الثالث الذي لم يذكره الشيخ في العنوان هو أن المصنف لما أراد تأليف الكتاب لا بد أنه استعان من الله بما يسان العقل، وأما بلسان الحال لإتمام كتابه وإكماله، فإن التصنيف وجمع أصول الفقه، وضبط قواعده أمر صعب لا يمكن النجاح والفوز فيه إلا بالاستعانة والاستمداد والدعاء وطيب التسهيل من الله تعالى، وإنما يتقبل الله تعالى الدعاء بالعجلة بعد تقديم الصلاة والسلام على رسوله، فذكر الصلاة والسلام بعد الحمد، إنما يكون للاستجابة، لأنه جاء في الحديث ما معناه "من سنة الدعاء أن يحمد

الله تعالى، ثم يسلم على النبي ﷺ ثم يدعو لحاجته ما شاء، وكذلك جاء في الحديث "ن رجلاً جاء إلى مسجد (المسجد النبوي)، فصلّى، ولم يصلّ ويسلم على النبي ﷺ فقد له النبي ﷺ "عجبت". (١)

٢ والضلاة في اللغة الدعاء، وفي اصطلاح الشرع عبارة عن الأفعال المعلومة ولأركان المخصوصة، بل عبارة عن عبادة هي أساس الدين

وإذا أمندت بل العباد يكون معها الدعاء، وإذا سبت إلى الملائكة تكون بمعنى لاستغفار وطلب الرحمة، وإذا كانت مسددة إلى الله تعالى يراد بها الثناء كما في البخاري تفسير سورة الأحزاب وعد غيره يراد الرحمة، وهما الاخير بمعنى الدعاء أي ألهتم صلّ وسلم على سيدنا محمد.

والمراد بالضلاة في الآية ﴿ان الله وملائكته يصلون على النبي﴾ طلب افاضة الخير لكثير بطريق عموم المجاز.

٣- السيد أصله سَيُود، فأبدلت الواو ياء، وأدغمت الياء في الياء، ووزنه فيعل، وهو صفة مشتبهة.

القاعدة فيها: أنها تدل على ذات مبهمه، فيها وصف فاعل من السيادة وغيرها تدل عليه بطريق الاستمرار والدوام، بخلاف اسم الفاعل فإنه يدل على ذات مبهمه مع الوصف من غير لحاظ الدوام ورعاية الاستمرار، ومن أجل هذه لسكة اختار المصنف الصفة المشبهة الدالة على دوام السيادة، وكما لها للنبي ﷺ.

٤- قوله "المنتقم للحكم بالطريق الأمم"، صفة مادحة للفظ "محمد"، أي المكفل للحكم (جمع حكمة) هي الشرعية من العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات والسياسات التي أنزلها الله في كتابه، وليس في تعليمه وإتمامه لها إفراط ولا تعريط، بل بالطريق الوسط الذي هو من ميراث الاسلام.

وأصول العقائد في الشرائع السابقة، وإن كانت كاملة ودقة، ولكن الفروع

(١) لم أجد الحديث بهذا اللفظ، الرافق.

(لأحكام شرعية) لم تكن في الأديان السابقة (على رعم المصنف) على طريق الوسط ، بل كان فيها إفراط أو تعريط ، فأحكام دين موسى عليه السلام (لأجل شدة بني اسرائيل وضعياتهم) كان فيها إفراط وصعوبات ، وأما أحكام دين عيسى عليه السلام فكان فيها تعريط وتسهيل وتخفيف ، لأن أنته (بني اسرائيل في عهده) لم يكن فيهم الضعوبة والشدة مثل السابق ، فخفف لهم وسهل في الأحكام

وبما أن أمته (ﷺ) كانت أمة عظيمة (كثيرة) وبقية إلى يوم القيامة ، وكانت لهم صنوع وأفكار مختلفة ، واستعدادات متفرقة ، فاختار الله لهم أحكاماً متوسطة بين التصعيب والافراط والتعريط

فتشريح لعبارة على هذه الطريقة موافق لقوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأنممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾

ويمكن أن يكون مفهوم العبارة كما يأتي إنه ﷺ أتم الأخلاق الحسنة بطريقة مقننة محالية عن الافراط والتعريط ، موافقاً لقوله ﷺ ((بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)) ، وإضافة المكارم إلى (الأخلاق) من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف ، فليس ﷺ علم الناس أنواعاً من الأخلاق التي لا يعلمها أحد قبله . قال تعالى داعياً لرسوله ﴿وذلك لعل خلق عظيم﴾ فأشار تعالى إلى أن نبيته سبحانه مبع الأخلاق الحسنة ولخصائل العظيمة ، والخلق العظيم هو ما جاء به القرآن الحكيم هداية للناس ، ولما سئل عائشة رضي الله عنها عن خلق النبي ﷺ قالت "كان خلقه القرآن".

فالأخذ بالعقائد الصحيحة التي أجمع عليها أهل السنة والجماعة ، والامتثال بالأوامر ، والاجتناب عن النواهي التي جاءت في القرآن والسنة هي الأخلاق الحسنة ومكارم الأخلاق ، فإن الله تعالى ذكر في سورة بني اسرائيل أنواعاً من الأوامر والنواهي والأخلاق ، ثم قال ﴿ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة﴾ فسقى الله تعالى كلها حكمة ، ولا يبعد أن يكون قول المصنف "اللتزم للحكم" إشارة إلى ما في هذه الآية ، والحكمة رأس الأخلاق البشرية وأساسها

ويقال للتعليق بمكارم الأخلاق في اصطلاح الصوفية "المقام" ، وجمعه

المقامات، وفي اصطلاح الحكماء يقال لذلك الخلق "الملكة" وجمعها الملكات، فأندى لا يكون فيه منكة العمائد الصحيحة والأعمال الصالحة لا يكون ذلك المقام حاصلًا له عند التصوفية، وإنما من كان فيه عميدة التوحيد بأنه تعالى وحده لا شريك له، وبهده السمع والضرر، ولكن يحذف مع ذلك عن غيره تعالى، ويعطى معه، فلا تكون ملكة خاصة به، ولا يدعى له "صاحب المقام" وإن كان موحدًا عرفًا

٥- قوله "والمعوث بحوامع الكلم إلى أفهام الأمم" هذه صفة ثانية لفظ "محمد" مثل السبعة، وممدحة له (ﷺ)، وإضافة "جوامع" إلى "الكلم" من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، أي الكلمات الجامعة لمعان شتى مع وجازة ألفاظها أو انكلمات الجامعة لأمر الدنيا والآخرة، أو المراد بها كلمات قلت ألفاظها وكثرت معانيها، مثل قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وأطيعوا الله وأطيعوا ربكم وأطيعوا الرسول وأطيعوا أصحابه وأطيعوا الواليين منكم إذا أمرهم بما هو آثم ولما نهواكم عن ما نهواكم عنه فاعتدوا له عدداً كبيراً واتقوا الله وحده لا شريك له والله هو العزيز الحكيم﴾ فإنها شاملة جميع أنواع الاستعانة ولأسئلة من الله تعالى دون غيره، وقوله تعالى ﴿ربنا آتني الدنيا حسنة وربي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾ وغيرها من الأدعية الجامعة حوامع الدنيا والآخرة

لفي قوله "جوامع الكلم" إضافة الجمع للفظ ومعنى، وهو "الجوامع" إلى الجمع معنى (وهو الكتم) فإنه جنس يشمل القليل والكثير، وكذلك في "أفهام الأمم" إضافة الجمع إلى الجمع، فنكنا الإصافتين للاستغراق وشمول الأفراد، وفي ذكر جوامع الكلم إشارة إلى معجزته ﷺ حيث أتى بما عجز البلغاء عن الاتيان بمثله، وفي قوله "إلى أفهام الأمم" إشارة إلى عموم بعثته إلى العالمين كافة

وحاصل الضميمة أنه صلى الله عليه وسلم بالطريق الوسط أكمل الحكيم وجوامع الكلم أفهام الأمم.

وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول، سيما الأربعة الأصول

١- قوله: وعلى آله أي معطوف على قوله "عن سيدنا محمد" أي ثم الصلاة والسلام على أهل بيته وأصحابه.

وآله ﷺ بوعان أقاربه وأهل بيته، وكل من آمن به وبهده الذي جاء به لهداية

البشر ، كما جاء في الحديث "كل تقى نقى فهو آلى" ، وإنما يستعمل (الآل) في الأشراف
سواء كان شرفهم دنيوياً فقط أو دنيوياً وأخروياً ، كأن فرعون ، وآل موسى ، وآل داود ،
وآل محمد ﷺ وغيرهم من الأنبياء .

١- وأصل "آل" أهل بدليل تصغيره (بأهليل) وبعد قلب (الهاء) همزة ، وقلب
الهمزة ألفاً صار آل .

٢- وقيل أصله أول ، وبعد قلب لو او ألفاً صار هكذا (آل) ، ودليل هذا
أيضاً تصغيره (بأوهيل) .

٣- وقيل جفيل (أهليل) تصغير آل غير صحيح ؛ لأن المقول عن الأعرابي أن
أهلاً تصغير أهل ، وأو بدلاً تصغير آل ، فعمل هذا الفرق بينهما أن الآل مختص بالأشراف
(كما مر) والأهل إذا لم يكن مضافاً إلى البيت أو أحد فهو أعم منه ، كما يقال أهل العلم
وأهل الحرفة وكذلك الآل يستعمل في العقلاء ، والأهل فيهم وفي غيرهم

٢- قوله أصحاب جمع صاحب ، وهو في اللغة . من كان في صحة أحد
ومصاحباً له ، وفي الشريعة : كل من أدرك صحة النبي ﷺ مع الإيمان في سن التمييز أو
البلوغ ومات على الإسلام ، فهو صحابي (مسوب إلى صحة النبي ﷺ) ويجمع
لصاحب أو الصحابي عن صحيب وأصحاب

٣- قوله : الذين هم أدلة المقول الموصول مع صلتها صفة للآل والأصحاب .
والأدلة جمع دليل ، وهو ما يوصل إلى المطلوب أو إلى المدعى بعد النظر
الصحيح فيه .

والعقول جمع عقل ، وهو ما يدرك به الإنسان حقائق الأشياء وأوصافها ويمتاز به
عن غيره .

فمعى الكلام أن آل محمد ﷺ وأصحابه هم هداة عقول البشر ومصلحوها
بضوء الكتاب والسنة والأسوة النبوية ، وهم في الحقيقة أئمة العالم الإنساني (بعد
الرسول ﷺ) .

٤ قوله سنينا الأربعة الأصول خصوصاً الأربعة الأئمة هم كالأصول لسائر الصحابة ، بل لسائر الأمة ، وهم الخلفاء الراشدون الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعن رضى الله تعالى عنهم ؛ فإنهم كالأدلة الأربعة في رجوع الأمة إليهم في حياتهم وإلى سيرتهم بعد مماتهم .

ومن هنا قال النبي ﷺ : ((عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين)) فجميع الصحابة والأل أدلة العقول وهداة الأمة وعلى الخصوص الخلفاء الراشدون ، وقال ﷺ بسنة عامة الصحابة "أصحابي كالنجوم فبأئمتهم اقتديتم امتديتم" ، وفي هذا نوع عجيب من براعة الاستهلال ؛ لأن في "الأربعة الأصول" إشارة إلى الأدلة الأربعة التي هي أصول الشريعة، وتخصيصهم (الأربعة) للاهتمام بشأنهم .

الفائدة : سنينا بمعنى مثل (وزناً ومعنى) يقال هما ستان أي مثلان، وصل عنهما لا ستينا ، حذفك (لا) من اللفظ لكنها مرادة في المعنى ، و(ما) زائدة أو موصولة أو موصوفة ، وهذا أصله ثم استعمل بمعنى خصوصاً ، وهذا هو المراد ههنا ، أي لا مثل لما يأتي من خصوصية الخلفاء الأربعة .

أما بعد فيقول الشكور الضبور ، محب الله بن عبد الشكور ، بلعه الله إلى دروة الكمال ، ورفاه عن حضيض الغال إلى قمة الحال إن السعادة باستكمال النفس والمادة ، وذلك بالتحقق والتحقق ، وهما بالتفقه في الدين ، والتبحر بمواقف الحق واليقين

١- قوله أما: إما حرف شرط بنفسها ، وإما أصلها (مهما) ، وفعل لشرط محذوف ، أي مهما يكن من شيء ثابته بعد التسمية والتحميد والتصلية والتسليم فهو قول الشكور الضبور ، ويكون الشرط لتأكيد وقوع الجراء .

و(بعد) ظرف زمان قطع عن الإضافة لفظاً مع بقاء المضاف إليه معنى .

١ فيكون منبأ على الضم ، كما في قوله تعالى ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾

٢ وإذا كان المضاف إليه له (بعد) محذوفاً مطلقاً ، أي كان المضاف إليه سياً

مسياً، (مخورت بعد خير من قبل) فهو معرب حسب العمل .

٣ ورد كان المصاف إليه به مذكوراً فكذلك كقوله تعالى ﴿كَيْلًا يَعْلَمُ بَعْدَ عَسْمٍ شَيْئًا﴾ فهي صورة بقاء المصاف إليه معنى دون لفظاً يكون (بعد) مبياً (عن الضم) لمشبهته الحرف في الاحتياج إلى المصاف إليه، مثل احتياج الحرف إلى ضم كلمة أخرى، وفي حالتين لأولين لا يكون ((بعد)) تحت جأ إلى المصاف إليه

٤ فيقول (العبد) الشكور الضبور محب الله بن عبد الشكور ، هذا جزء (أما)

ومقولة القول : (إن السعادة) الخ

"الشكور والضبور" . صيغتان مبالغتان (أوصفتان مشبهتان) وإنما اختار الصفة المشبهة لدلالتها على رسوخ الوصف واستمراره في الذات المتصفة بالشكر والضبور، والمعنى أن كمال الضبور والشكور رسوخ في ذات المتصف بهما ومستمر .

وكرر المشكل أن ذاته ليست برسوخ ولا مستمرة وفي الحقيقة هذا دعاء، أي جعله الله شاكراً صابراً، فكيف يمكن رسوخ الوصف واستمراره بدون رسوخ الذات و استمراره ؟

٥ ثم دعا المصنف لنفسه وقال على سبيل الالتفات والحكاية عن نفسه بصيغة العائب بلغه الله أي أوصله إلى أرفع مراتب الكيان، وأقصى درجات العلية، ورفعه عن مرتبة الألفاظ السفلى إلى جبل المرتفع من المعاني، ومن القول إلى العمل، ومن اصلاح الكلام إلى اصلاح المعاني، ومن مرتبة علم اللسان إلى علم القلب، فده ﷺ قال ((ان الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)).

قوله المخصيص في اللغة . مطبق الشيء الأسفل وفي اصطلاح علم الهيئة (علم الفلكيات) هو عبارة عن نقطة وهمية تفرض في جانب الأسفل من كرة الأرض . كنقطة الجنوب المفروضة تحت كرة الأرض (كغلوب)

وفي قوله (قلعة الخال) أمكن ثلاث استعارات . وهي المكتبة والتخييلية والترشيحية .

فتذكر ما درست في علم البيان في بحث الاستعارة حتى تدرك الأقسام الثلاثة

المشار اليها ها .

القال : هو عبار عن علم يتعلق بالنصوص وكلام انشراع ، أو ، لعدم بالأحكام انشراعية من أقوال الشاراع

والحال : هو نتخلق و لا تصاف بالأحلاق الشرعية أي الأخلاق التي أمر انشراع لتخلق و لا تصاف بها وحدث النكة منها في لقب، حتى يصدر منه الأخلاق الحسنة ببسر وسهولة ولنعم ما قال :

قال را بهگذارو مرد حال شو پیش مرد کاملی پاید شو

ترك الأنماط وكن أمرا طالب للمعاني والأحوال لبطنة المدلولة ، واجمع نفسك تحت قدم رجل كامل ، أي كن في صحبة من يكون عنده كمال العلم ، وكن لأخلاق قوله ان السعادة باستكمال النفس والمادة هذه مقولة القون (ليقول) ، و مقصود من هذا ، الكلام هو التمهيد و لتوطئة ببيان شرف وفصيلة عدم أصول الفقه ، تم بين شرفه وفضله من وجهين :

الأول في صمم مدح مطلق العلوم الاسلامية

والثاني : بإظهار أن علم أصول الفقه من المبادئ .

وحاصل عبارة المصنف أن حقيقة الإنسان مركبة أمرين .

الأول : نفسه الناطقة (وقوته المدركة).

والثاني : مادته (وجسمه)

فالنفس (عند العلاسفة) مجردة ذاتاً ، لا تدبيراً وتصرفاً ، (حيث تحتاج فنيها إلى المادة) ، فالقور بسعادة الدارين إنما يحصل للإنسان بعد استكمال لنفس والمادة .

ولو حصل استكمال النفس بالعلوم ، ولم يحصل استكمال المادة بالتحلق والعمل بتلك العلوم تكون العلوم وبالآله وسبب لعقابه ، لا ذريعة لسعادته في الدارين

علم اگر در دل رسد پاری بود علم اگر در سر رسد ماری بود

إذ يراد لعلم الإنسان وقبض المرء وأمر الاعضاء بالعمل به، فهو عون صاحبه ومساعدته، وإذ يراد إلى الرأس (الحافظة) فقط، ولم يقبله القلب فهو كالحية تنهسه
 واستكمال المادة بدون استكمال النفس غير ممكن، إذ العمل بدون العلم، و
 التحقق بدون العمل أيضاً محال، فظهر أن العود بسعادة الدارين لا يحصل للإنسان
 بدون استكمال النفس والمادة

قوله وذلك بالتحقق والتخلق أي ذلك الاستكمال، إنما يحصل بتحقيق النفس
 وتخلق مادة، وتحقيق النفس عبارة عن صيرورتها ووصولها إلى عين الحقيقة واليقين في
 اكتساب العلوم الشرعية، حتى حصل لنفس ملكة العقائد الصحيحة كلها من العلوم
 الإسلامية

وأما استكمال المادة بالتخلق فهو أن يحصل للبدن منة عملية بأجراء الأوامر
 عليه امتثالاً وأجراء ترك الواهي عليه اجتناباً.

والتخلق مشتق من الخلق وقد مرّ أنّ الخلق والمنة والمقام (اصطلاحات مختلفة
 وفي الحقيقة) مصداقها واحد.

قوله: وهما بالتفقه في الدين، والتبحر بمواقف الحق واليقين، أي التحقن
 والتخلق إنما يحصلان بأمرين، بالتفقه في الدين، وبالتبحر في مواقف اليقين

١- أما التفقه في الدين فما عود من قوله تعالى ﴿ولو نفر من كل فرقة منهم طائفة
 ليتفقهوا في الدين﴾ ومن قوله ﷺ ((من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين)) والتفقه في
 الدين هو العلم بجميع العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات والسياسات
 والاقتصاديات التي جاء بها دين الإسلام.

٢ والتبحر في اللغة هو الذهاب في عمق البحر، وأريد به هنا الذهاب في عمق
 المسائل الدينية وعمق محل وقومها أي دلالتها.

قوله: المواقف جمع موقف، وهو اسم الظرف من وقف يقف، ومعناه محل
 الوقوف والإدراك، فمواقف الحق واليقين عبارة عن الكتاب والسنة.

فالتبحر بالكتاب وسنة رسول الله ﷺ هو نعلم انبعثر والوصول الى عمقها في فهم المسائل واستنباطها منها ، فان التفقه ولتبحر مصدران من باب التعمق ، ومن خواص هذا الباب التكلف والمشقة في حصول لفعل ، فمواضع الوقوف على العقائد و الأعمال والأخلاق الواقعية الصريحة ، ومجال اجترام واليقين اندي لا احتمال لقيصه ، هي كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، وهما منبع الفقه والتدين ، ومنتج أنهار اليقين

والسلوك في هذا الوادي ، إنما يتأتى بتحصيل المبادي ، ومنها علم أصول الأحكام ، فهو من أجل علوم الإسلام، أُلّف في مدحه خطب، وصُيّف في قواعده كتب

١- قوله والسلوك في هذا الوادي ، إنما يتأتى بتحصيل المبادي أي الدخول وخوض في وادي التفقه وصحرائه لا يمكن إلا بعد تحصيل مبادئه (مبادئ الفقه)، فلبادى بمرلة المطايا، فلا يستطيع أحد عبور بادية التفقه إلا بتلك المطايا ،وقد ذكرنا مفهوم (المبادي) من قبل والمطايا: المركب .

ولما كان للتفقه وسائر العلوم الاسلامية مباد كثيرة ،كالصرف ونحو والبلاغة والأدب العربي بأنواعها ،فلهذا جاء بمن التبعيضية : "ومنها"

٢- قوله :ومنها علم أصول الأحكام فهو من أجل علوم الاسلام

١- ذكر المصنف (الأحكام) بدل الفقه، ولم يقل علم أصول الفقه ؛ لأن (الفقه ها) أعتم، فيشمل العقائد والأخلاق والسير وغيرها، وأصول العقائد يقال لها. علم الكلام، وهذا العلم (أصول لفقه) ،إنما يكون أصولاً للأحكام الفرعية فقط ، فهذا هو وجه اختيار (الأحكام) بدل (الفقه) .

٢- وإنما أورد (من) التبعيضية في قوله : "فهو من أجل العلوم الاسلامية" لأن علم أصول الفقه ليس بأجن وأعظم من جميع العلوم الاسلامية كالتفسير والحديث والكلام والفقه والتسيرة ، نعم هو بعض أجل العلوم الاسلامية .

٣- قوله. أُلّف في مدحه خطب ،وصُيّف في قواعده كتب . وكان في السابق إثبات

شرف عدم أصول الفقه وفصله بالبراهين اللمية، وهما إثبات شرفه وفصله بالبراهين الإنية

فالبرهان اللمى: هو الاستدلال بالعلة للوصول إلى المعلول، كاستدلال بوجود الله تعالى للوصول إلى وجود لكون، أو الاستدلال بطلوع الشمس للوصول إلى وجود النهار

والبرهان الإنى: هو الاستدلال بالمعول للوصول إلى العلة كما لاستدلال بوجود الكون للوصول إلى وجود الله تعالى، أو كما لاستدلال بوجود النهار للوصول إلى طلوع الشمس.

وقد علم من السابق أن أخذ لفقه من انكتاب والسنة لا يكون سهلاً وبمك بالإمكان الواقعي إلا بعد التبحر في مبادئ لفقه، ومن مبادئ علم أصول الفقه، والتبحر والتحقق في أصول الفقه علة لفهم الفقه والأحكام، وإنما يكون التبحر بأخذها من منابعها الأصلية الكتاب والسنة، فصار التبحر في أصول الفقه علة لادراك مسائل الفقه، وهذا هو البرهان اللمى.

وأما تأليف الرسائل والخطب في مدحه (مدح أصول الفقه)، وكذا تصنيف الكتب العظيمة والمباحث الدقيقة في أصول الفقه وقواعده، فأمارات وأثار دالة وبراهين إنية على شرفه

بمعنى إيداع أصحاب الجرائد لرسائل والجرائد في مدحه، وكذا إلقاء الخطب ومحاضراتهم حول أهميته وضرورته للأمة، دليل واضح يثبت من شرف علم أصول الفقه وفصله، كما أن تأليف كتب عظيمة دقيقة المباحث بأساليبها المختلفة دليل على شرفه وفصله من بين العلوم الإسلامية.

والنوع في "كتب" للتعظيم والتكثير، أي تفت كتب عظيمة وكثيرة، والمراد بهذه الكتب كتب أصول الفقه للمتقدمين مثل أصول البيهقي وأصول السرخسي ومستصفي الخراساني ومختصر ابن الحاجب، فإن بعضها على طريقة الحتمية وبعضها على طريقة الشافعية (كما أشار المصنف إلى هاتين الطريقتين)، وبعضها مزوج بين الطريقتين ("كأصول لتحرير" لابن الهمام، "والتوضيح" لعبيد الله البخاري، و"بديع

لنصم "لنصم لدين الشافعي"، وهذا كتابا (المسلم) أيضاً من انقسم الثالث

واضع علم أصول الفقه

واعلم أن مقلدكن مذهب من المذاهب الأربعة المتبوعة بضع الناح و جائرة
وضع أصول الفقه على رأس إمامه.

فالعالم الشافعي بقول أول من قام لتفصيل وتأصيل علم أصول الفقه هو الامام
الشافعي، ويمثل بالرسالة وبـ "كتاب الأئم" للامام الشافعي. والملكي بقول أول من
دوّن أصول الفقه هو الامام مالك ويمثل بـ "الموطأ" وأقوال مالك فيه، وكذلك يدعى
الحسين، ويمثل بـ "روضة الناظر"، وشيخنا المارتونكي، بما أنه حنفي بقول في هذ
الصدد، وفي الحقيقة إنما جاء وضع أصول الفقه من الامام الأعظم أبي حنيفة، وأخذ
الامام أبو يوسف التفقه والتفهم في الفقه وأصوله من شيخه الإمام أبي حنيفة، ولم
يحصل لإمام محمد الرسوخ والملكة في الفقه (وأصوله) من أبي حنيفة، بل حصل له
التفقه والرسوخ في الفقه وأصوله من الإمام أبي يوسف، فالأصل أن الإمام أبو يوسف
حصل الفقه وأصوله كليهما من الامام الأكبر أبي حنيفة، ففي عصر أبي يوسف ومحمد
انقسم التفقه إلى نوعين إلى الفقه وهو فن مستقل، وإلى أصول الفقه وهو فن آخر، بل
وجاء هناك بتأليف الفقه الأكبر قسم ثالث وهو علم الكلام.

وأما الامام الشافعي فلما حصل له الرسوخ في أصول الفقه من الامام محمد،
ثبت أن المعدن الأصلي لأصول الفقه وعزته الأساسي، هو الإمام الأعظم أبي حنيفة،
لا الإمام الشافعي، كما برعنه الشافعية وهو المشهور عندهم

قوله : القواعد: جمع قاعدة وهي لغة الأساس وما يتفرع عليه شيء، وفي
الاصطلاح : هي عبارة عن قضية كلية يستتبط منها أحوال جزئيات موضوع تلك
القضية، سواء كانت موجبة أو سالبة حملية أو شرطية، فإن القاعدة الكلية لا تكون
موجبة فقط أو حملية فقط، فعمل التخصيص بالموجبة الحملية صدر من صاحب
الاملاء خطأ

وطريق استنباط واستخراج أحوال جزئيات موضوع تلك القضية يكون كما يلي

"كل فعل مرفوع"، قاعدة كلية نحوية، في أسلوب قضية كلية، فأخذ قضية جزئية كان موضوعها جزئياً من موضوع تلك القضية الكلية، فنقول "زيد" في "جاء زيد" فعل، وهذه قضية جزئية، وصعري يديه، وبضمّ معها (بذكر بعدها) نفس القضية الكلية وبجمعها كبرى، فنقول وكل فعل مرفوع، فيعلم بطريق النتيجة حال "زيد" وهي كونه مرفوعاً، فنقول زيد مرفوع

أو بأخذ كلية أصوية، فنقول. الصلاة مأمور بها (هذه صغرى)، وكل مأمور به واجب، وهذه قضية كلية أصوية، وهي كبرى، فتكون النتيجة: الصلاة واجبة، فعلمنا حال الصلاة، وهي لوجوب وكذلك الأمر في اثبات لزكوة والصوم والحج.

وكنت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه، ووكلت نظري على تحقيق مآربه، فلم تحتجب عني حقيقته، ولم يخف علي دقيقته

والمقصود من هذه العبارة بيان أمرين:

١- لأول بيان لباعث والسبب البعيد لهذا التصنيف (تصنيف كتاب في أصول الفقه بأسلوب خاص).

٢- ولثاني دفع إشكال موهوم. وهو أن شرط التصنيف في فن من الفنون وعلم من العلوم الخدافة والأهلية والتجربة في ذلك الفن أو العلم، ومن الممكن أن لا يكون عند المصنف من الخدافة والأهلية قدر مطلوب، فكيف قام للتصنيف في أصول الفقه؟ فدفع هذا الإشكال الموهوم وقال، وكنت صرفت بعض عمري الخ

قوله: في تحصيل مطالبه، والمطالب جمع مطلب بمعنى محل الطلب، والمراد به قواعد أصول الفقه، فإنها محل طلب مسائل الفقه من أدلتها، والمراد بالمآرب (جمع مأرب)، المسائل المقصودة التي تحصل بضوء تلك القواعد، أو المراد بها نفس القواعد، ولكن مع تفرّ في العبارة.

وقوله ووكلت نظري على تحقيق مآربه - أي فوّضت نظري وتوجه عقلي إلى الوصول إلى حقيقة قواعده وشرح مسأله

قوله فلم تحتجب عن حقيقته ، وهذه كناية عن وصول المصنف إلى مقام التحقيق والتحقيق عبارة عن إثبات المدعى بالدليل

قوله ولم يحجب عن دقيقته هذا كناية عن وصوله إلى مقام التدقيق

و التدقيق عبارة عن إثبات مقدمات الدليل بدليل آخر ، كما تقول الصلاة فرض ، لأنها أمور بها ثم تذكر دليلاً على كونها مأموراً بها قوله تعالى ﴿ وأطيعوا (صلاة) ﴾ أي أثبت قواعد أصول الفقه بالدليل ، ثم أثبت ذلك الدليل بدليل آخر ، و قد يدع المصنف الوصول إلى حقائق علم الأصول ودقائقه جميعاً ، حتى اعترض عليه بأنه ادعى التمزق في العلم ، وإنما ادعى طريق إثبات حقائقه ودقائقه ، سواء وصل إلى ذلك الطريق أو لم يصل إليه .

ثم لأمر ما أردت أن أحرر فيه سفرأ وافيأ وكتابأ كافيأ

في هذه العبارة بيان للباحث والسبب القريب لتصنيف الكتاب ومدحه ، والتوهم في "الأمر" للتعظيم ، أي لوجهه وسبب عظيم أردت و"ما" في قوله (لأمر ما) رائدة لتأكيد المعنى السابق ، لأن التوهم في السابق (لأمر) كان للتعظيم فتكون (ما) أيضاً للتعظيم ، وإن كان التوهم في "الأمر" للتقليل ، تكون (ما) لتأكيد التقليل ، وإن كان التوهم للابهام والانتشار ، تكون (ما) لتأكيد معنى الابهام والانتشار كما في قولك رأيت رجلاً ما ، فإن التوهم في "رجلاً ما" للابهام والانتشار ، لأن "رجلاً ما" يصدق على فرد منتشر غير معين ، فتكون (ما) رائدة لتأكيد معنى الابهام والانتشار ليكون المعنى : لوجه من الوجوه الباعثة (سواء كان عظيماً أم لا) أردت تحرير سفر وافي شامل لجميع مسائل أصول الفقه ، وكتاب كاف لطلاب الأصول في أصول الفقه

يجمع إلى الفروع أصولاً ، وإلى المشروع معقولاً

أي حال كون ذلك الكتاب أن يجمع الأصول والقواعد الكلية إلى الفروع ، فإن من عادت المصنف ذكر المسألة أولاً وذكر القاعدة والأصل المناسب لها ثانياً لتطبيق

بيهي ، وحال كونه أن يجمع إلى الأدلة الشرعية الأدلة العقلية ، فإنه جامع بين الطرفين لشافعية (طريقة المتكلمين) والحنفية ، وأشار إلى وجه جمع بين اندليلين المشروع والمعقول بقوله .

ويحتوى على طريقتي الحنفية والشافعية ، ولا يميل ميلاً ما عن الواقعية فأشهر المصنف إلى منهجه المختار من بين المذاهب المتداولة ، والتوسيع في "ميلاً" لتفصيل و"ما" لتأكيد التقبل ، مثل قوله "لأمرقا" أي لا يكون في هذا الكتاب ميل قليل جداً عن الحق والواقعي ، والمصنف وإن كان حنبلياً ، ولكن قد يختار مذهب الشافعي إذا كان قومه راجحاً عنده ، والحال أن عمائنا (الحنفيين) قد أجابوا عن أمثال تلك المسائل .

فجاء (الكتاب) بفضل الله وتوفيقه كما ترى ، معدن أم بحر؟ بل سحر لا يدري

وانغرض من هذه العبارة مدح المصنف كتابه ، بأنه تخير في تشبيه كتابه هل هو كالمعدن ، أم كالبحر ، أم كالتسحر؟ ويشير بقوله "بفضل الله" إلى أنه وإن بلغ درجة التحقيق والتدقيق ، ولكن جمع لكتاب وإنما تيسر بفضل الله وتوفيقه ، لأنني لست في نفسي شيئاً .

قوله . كما ترى : أي الخش والمشاهدة دليل واضح على حسن الكتاب وجودة أسلوبه وترتيبه

قوله : معدن ، أي هل هو كالمعدن في اشتغاله على درر العرائد وعرر الفوائد؟ بل هو كالبحر في كثرة مسائده ، وفي كونه جاري العلوم والفوائد ، فـ "أم" منقطعة بمعنى (بل) قوله بل سحر لا يدري أي بل هو كالتسحر في جذب الناس إليه وتعبير تخيلهم وجذبه في قلوبهم ، وقال صلى الله عليه وسلم "إن من البيان سحراً"

وقوله لا يدري . بيان واظهار لخبرته بآتي الثلاث يشبه كتابه ؟ فذكر الثلاث كأنها ، وفوض أمر التشبيه إلى الدارسين .

وسميته (الكتاب) بـ المسمُ سلمه الله عن الطرح والجرح، وجعله
موجباً للسرور والفرح

وأشار إلى وجه التسمية، فقال سلمه الله عن الالتقاء في الخلف إعراصه، و
سلمه الله عن تقيد وتعيب المتعفين، وجعله موجباً سرور اندوسين وفرح الدارسين
والفرح وإن كان يفتح الماء والراء ولكن هـ يسكون الراء، رعاية لجمع الطرح
في الاسم (المسلم) تناول سلامته عن لطح والجرح، ورجاء إيجاده السرور
والفرح.

وقوله (سلمه الله) مع معطوفه (وَجَعَلَهُ) إخبار لفظاً، وإنشاء معنى، لأنه جملة
دعائية، ومعناها أَللَّهُمَّ سلمه عن الطرح والجرح، أَنَّهُمْ اجعنه موجباً للسرور والفرح،
ولو كان خبراً لكان كادياً لأنه لما يعدم بعد سلامته عن الطرح والجرح ولا يكون موجباً
للسرور والفرح، وفي اختيار الخبر على الإنشاء تناول ومبالغة، كأنه تعالى قبل دعاء
المصنف فأخبر عنه بصيغة الماضي.

والطرح: كناية عن الإلقاء في الخلف والإعراض عنه
والجرح عبارة عن التشبهات والترديدات.

والسرور والفرح إنا مترادفان، اختارهما للتفضل في العبارة، وإنا المراد بالسرور
ما ظهر آثاره في الوجه، وبالفرح ما لا يظهر أثره، وإنا المراد بأحدهما السرور في الأحرار،
يعني تعلم وتعليم هذا الكتاب والعمل بمسائله موجب للفرح والسرور في الدارين

تاريخ تأليف الكتاب

ثم ألهمي مالك الملكوت، أن تاريخه مسلم الثبوت

أي ألهمي الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن تاريخ تأليفه ما حصل (بحساب
الحل) من مجموع حروف لفظي (مسلم الثبوت) م=٤٠، س=٦٠، ل=٣٠، ن=٣٠،
م=٤٠، ت=٥٠٠، ب=٢، و=٦، ت=٤٠٠، فالج مجموع=١١٠٨

الإلهام هو العاء الخيري في قلب المؤمن، سواء كان بدون الكسب أو بعد الكسب
الملكوت - صيغة مبالغه من الملك، فالملك هو نفس السلطنة، كما في قوله تعالى
﴿تَزَيُّدُكَ مِنَ الْمَلِكِ وَمِنْ تَشَاءِ وَسِرْعِ الْمَلِكِ تَمُّ تَشَاءِ﴾ وقوله تعالى ﴿بِيَدِهِ الْمَلِكُ﴾ والملكوت
هو لتسلطنة الكبرى، أي سلطنة عالم العيب والشهادة أو سلطنة لدنيا والآخره، أو
سلطه السموات والأرض، كما في قوله تعالى ﴿بِيَدِهِ الْمَلَكُوتُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ وقوله تعالى
﴿وَكَذَلِكَ بَرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ كما أن الطاعوت مبالغة في
الطعين، والخبوت مبالغة في الخبر (بمعنى القهر) وقد يطلق الملكوت على عالم الملائكة،
كما يقار عدم لاسوت (عالم البشرية) وعالم الملكوت، أي عالم الملائكة، وكما يقال عالم
العيب والشهادة ويمد أن الملائكة أكثر الخلق إطاعة لله تعالى وأكبرهم قوة حيث يستطيع
ملك واحد أن يحمل الدنيا على جناحه، بدل لهم عالم الملكوت (أي علم القوة الزائدة
نكثيرة، فكأنه أخذ من الملك بمعنى القوة).

ومن عجائب العلماء أنهم تركوا اسم الكتاب (المسلم) وأخذوا عزفوه باسمه
الذي يعني (مسلم الثبوت).

بيان أجزاء الكتاب الأساسية

ألا الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة، و(ثلاث) مقالات، في
المبادئ (الكلامية والفقهية واللغوية)، وأصول (أربعة) في مقاصد
الكتاب، وخاتمة في الاجتهاد ومحوه (التقليد)

هذه العبارة بيان لأجزاء الكتاب الأساسية، ونهرسته الإجمالية، فتفصيلها
هكذا تنته أيها الدارس أن الكتاب الذي سميته "المسلم" مشتملة على تسعة أجزاء
ومباحث أساسية، وترتيبها كما يلي:

الأول المقدمة في بيان تعريف أصول الفقه وموضوعه وحدوده

والثاني المقالة الأولى في المبادئ الكلامية

والثالث: المقالة الثانية في المبادئ الفقهية

والزابع .المقالة الثالثة في المبادئ النغوية
والخامس الأصل الأول وهو الكتاب (القرآن المجيد)
والسادس .الأصل الثاني وهو الستة (الحديث)
والسابع الأصل الثالث وهو الإجماع (إجماع الأمة)
والثامن الأصل الرابع وهو القياس المستنبط عنه من أحد هذه الثلاثة .
والتاسع .الخاتمة اشتملة على بيان الاجتهاد والتقليد .

هذه أجزاء أصل الكتاب كماً ،وأما الحصة الدراسية منه الشاملة في المنهج
الدراسي في المدارس الأهلية بالأسيا الوسطى فمشممة على ثلاثة أجزاء فقط : المقدمة ،
والمدة الأولى في المبادئ الكلامية والمقالة الثانية في المبادئ الفقهية .

المقدمة وأنواعها

وهي مجموعة الكلام التي تلي وتقدم وتذكر أمام المقصود لارتباطها به .

وهي ثلاثة أنواع :

- ١- مقدمة الكتاب : وهي عبارة عما يذكر قبل المقصود لارتباطه به ونفعه فيه ،
وهند السيد شريف الجرجاني مقدمة الكتاب (في كتب المنطق) عبارة عن مباحث اللفظ
والدلالة والإفراد والتركيب .
- ٢- ومقدمة العلم : وهي عبارة عن تعريف العلم وبيان موضوعه وغاياته ،
وهذا هو المراد بالمقدمة هنا ، بقوله قوله : "الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة في
الشروع" ، والمفيد للبصيرة في الشروع إنما تكون مقدمة العلم .
- ٣- ومقدمة الدليل : وهي عبارة عما يقع جزء الدليل ، أي الضمير والكبرى
التي تكونان جزئين من القياس والاستقراء والتمثيل ، ويقال لهما مقدمتي الدليل .
قال الشيخ المارتونكي رحمه الله : والمقصود من قوله : "ألا" التبيه لبيان مقاصد
الكتاب (وأجزائه) إجمالاً ، ثم التخصيص بقوله : "أما المقدمة" الخ ، لأن التخصيص بعد
الإجمال أوقع في الذهن .

قوله مقدمة في ما يفيد البصيرة. والمراد بالمقدمة، مقدمة العلم بقرينة قوله (فيها يفيد البصيرة) وهي عبارة عن تعريف العلم وحدثته وبيان موضوعه.

وأما مقدمة الكتاب فهي عبارة عن طائفة من الكلام تذكر أمام المقصود لارتباطها به وتقع فيه. ومصداقها إما الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني، وإما معنى المخصوصة المدلولة، وإما كلامي (الألفاظ والمعنى المخصوصة).

أما احتمال النقوش منفردة ومجموعة فغير معتبر في الكتاب، وبما أن المقدمة جزء من الكتاب، يعلم من قوله (فيها يفيد البصيرة)، أن المراد بها مقدمة العلم، وهي ما يتوقف عليه شروع في العلم عن وجه البصيرة الكاملة.

ومصداق مقدمة العلم هي الأمور الثلاثة :

١- معرفة حد العلم (تعريفه)

٢- ومعرفة موضوعه، أي التصديق بكون شيء موضوعاً للعلم، لا الموضوع نفسه فقط، وهو مفرد لا يتعلق به التصديق.

٣- ومعرفة الغاية، أي التصديق بكونها غاية للعلم، إذ الغاية المفردة لا تصلح أن تكون متعلفاً للتصديق إذ التصديق لا يتعلق بالمفرد.

ولكن لو كان المراد (بالمقدمة) الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة وقطع النظر عن قوله (فيها يفيد البصيرة) يراد بها مقدمة الكتاب

أما لو كان المراد بها المعاني المخصوصة، أو المعاني والألفاظ كليهما يكون المراد بالمقدمة مقدمة العلم التي هي عبارة عن تعريف العلم والتصديق بموضوعه وحدثته، بدليل قوله (فيها يفيد البصيرة).

وهذه الثلاث إنما تحصل من المعاني المدلولة الخاصة وتكون المقدمة مفيدة للبصيرة الكاملة إذا حصلت منها العلوم الثلاثة علم بتعريفه وموضوعه وحدثته.

فائدة حد العلم وموضوعه وغايته

معرفة حد العلم يخرج المتعلم عن سلب الجهول المطلق، ومعرفة موضوعه

يبدأ بعلم المشروع فيه (عند الطالب) عن غيره، ومعرفته عاينه لا يكون سعيه عبثاً
 المثال التطبيقي: فإن عاية علم الضرف معرفة مادة الكلمة (من الحروف
 لأصلية والرائدة، ومن الصحيحة والعلّة) ومعرفة هيتها من الحركات المختلفة
 ولشكون، وعاية لعلم الحو هي صيانة اللسان والقلم عن الخطأ النطقي والمعوي
 ١- فإذ علم المتعلم عاية العلم يظهر الشوق والرغبة في تعلّمه، ويسعى في
 تحصيل ذلك العلم المشروع فيه . .

وكذا إذا علم موضوع العلم المشروع فيه يميز بين العلم المطلوب وغير المطلوب،
 فإن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات.

وموضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، واثبات تلك العوارض
 لموضوع العلم هي مسألة من مسائل ذلك العلم، فيكون العلم بالموضوع سبباً بلعلم
 بمسائل العلم المشروع فيه إجمالاً، وإذا ذكرت مسائل العلم تفصيلاً تكون أرفع في
 الذهن، إذا الإجمال بعد التمهيل بعد الصيرة الرائدة والعلم التوافر
 ثم بعد الفراغ عن ذكر أجزاء الكتاب إجمالاً شرع في تفصيلها وقال:

أمّا المقدمة ففي حدّ أصول الفقه، وموضوعه وفائدته أمّا حده مضافاً
 فالأصل لعة ما يتفق عليه غيره واصطلاحاً (له أربعة معان) الراجع
 والمستصحب والقاعد والدليل

واعلم أنّ المصنف ذكر لأصول الفقه تعريهين

إضافياً: وهو تعريف المضاف (الأصول) أولاً، وتعريف المضاف إليه
 (الفقه) ثانياً.

ولقبياً: وهو كون المركّب (أصول الفقه) لقباً لعلم مخصوص

وفائدة التعريفين التوضيح، والتنبيه على أنّ المطلوب هنا التعريف الثاني

وهو اللقب.

تعريف الأصل لغةً واصطلاحاً

يقال في تعريف الأصل (أدى جمعه أصول) الأصل في اللغة ما يتنى عليه غيره، كأناس الذي يتنى عليه اجدار، حشاً، وكالقاعدة التي يتنى عليها الخريبات عفاً، كما أن العرع هو لغة ما يتنى على غيره وهو الأصل

وهو في الاصطلاح يأتي عن أربعة معانٍ: الراجع، والمستصحب والقاعدة والدليل. مثال الراجع، كقولهم: الحقيقة أصل بالنسبة إلى المجاز، أو الأصل في الكلام الحقيقة.

ومثال المستصحب (مستصحب الحال) جعل الحالة السابقة باقيةً ودليلاً عن الحكم في زمان الحال، وإجراء الحكم عليه كالتهنئة، كما يقال الأصل في الماء الطهارة، والنجاسة طارئة.

ومثال القاعدة: كقولهم: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، وهما أصلان من أصول النحو.

ومثال الدليل قول الفقهاء: الأصل في العهارة، قوله تعالى: ﴿إذ انتم إلى الصلاة فاضلوا وجوهكم﴾ الآية.

شرح مفردات عبارة المصنف

١- كلمة "أما" تستعمل لتفصيل الاحمال السابق، نحو قولك جاءني زيد وعمرو و بكر، أما زيد فأكرمه، وأما عمرو فأخرجته من المنزل، وأما بكر فألبسته ثوباً، ونحو ذلك. ولما ذكر المصنف أجزاء الكتاب إجمالاً لفضلها وبين فائدة كل جزء منها مستقلاً فقال:

٢- أما المقدمة معرّفاً باللام بعد ذكرها نكرة في الإجمال، فهي عين المقدمة المذكورة في السابق.

٣- وقوله: "ففي حدّ أصول الفقه" عن تقدير المضاف، أي ففي معرفة حدّ أصول الفقه وموضوعه وفائدته، وانباغت عن تقدير المضاف أن نفس وجود الحدّ

والموضوع والغاية لا تفيد البصيرة من غير معرفتها تفصيلاً، والمراد من الحد وعبره هو معرفة الحد وتصديق بالموضوع والغاية، لا نفس وجودها من غير معرفة وتصديق ولا شك أن معرفة هذه الأمور تفيد البصيرة.

٤- والمراد بالحد إما مطلق التعريف الجامع المانع، وإما المراد به الحد الحقيقي المركب من الجنس والفصل؛ لأن تعريف العلوم ماهيات اعتبارية، فما اعتبر داخلها فيها يكون ذاتياً لها، وما اعتبر خارجاً عنها يكون عرضياً لها.

قال الشيخ المارتونكي رحمه الله. ثم المراد بمعرفة الحد معرفته التصوري أي العلم بتعريفه (تعريف أصول الفقه)، وبمعرفة الموضوع التصديق بموضوعية الموضوع، بأن هذا الشئ موضوع لهذا العلم، لأن نفس الموضوع مفرد، لا يتعلق به التصديق، وكذا المراد بمعرفة الغاية التصديق بها، أي التصديق بأن هذا الشئ غاية لهذا العلم. إذ الغاية أيضاً مفردة، لا يتعلق بها التصديق. انتهى

وقد مر أن تعريف العلوم بالمناهيات الاعتبارية تعريف بالحد لها، إذ المفهومات المعتبرة في تعريفاتها كالدائيات لها، وليس المعتبر في تعريفاتها الأجزاء الخارجية، حتى يرد الإشكال على كون تعريفاتها حذاً؛ بأن الحد بالأجزاء الخارجية تعريف بالرسم وبالعرض، وبأن الحد بأجزاء الشئ خارجية كانت أو داخلية، كتعريف الشئ بنفسه، فالتعريف الإضافي منقول عنه، والتعريف اللقبى منقول إليه، وسيأتي بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه في قول المصنف: "ثم هذا العلم أدلة اجمالية"

وبعد ذكر تعريف الأصل لغة واصطلاحاً، أشار المصنف إلى تعيين المعنى الذي هو المراد هنا وقال:

أفيد (في شرح مختصر الأصول) أنه إذا أضيف (لفظ الأصل) إلى العلم
(كما قال هنا أصول الفقه) فالمراد بالأصل دليله (دليل ذلك العلم)

فليس الأصول في قولهم: أصول الفقه بمعنى الراجع أو المستصحب أو القاعدة، بل بمعنى الدليل، والقرينة الاضافة، (اصافة الأصول إلى الفقه)، ولكن لا تمشي هذه

القاعدة (بعدة الاضافة) في أصول التفسير وأصول الحديث وغيرهم من أصول العلوم

ولما حمل بعض الأصويين (كصاحب التوضيح) الأصول لمصافة إلى (الفقه) بمعنى القواعد، رد عليه المصنف وقال:

فمن حمل (الأصل) على القاعدة فقد (أخطأ) وغفل عن هذا الأصل (وهو أن عند إضافة الأصل إلى علم يراد به الدليل) على أن قواعد العلم مسائله لا مبادئه

وحاصل الرد أن من حمل الأصل على القاعدة كصاحب التوضيح في التعرف للقي لأصول لفقه فقد أخطأ من وجهين:

الأول: غفله عن هذا الأصل المعروف من أن (الأصل) عند الاضافة إلى علم يكون بمعنى الدليل.

والثاني: أن الأصول في اضافتها إلى علم إن كانت بمعنى القواعد يفسد المعنى، لأن قواعد العلم عبارة عن نفس مسائله لا عن دلائله ومبادئه.

نعم إذا أريد من الأصل الذي جمعه (أصول) بمعنى اللغوي، وهو ما يتنى عليه غيره وهو عام يشمل لدليل ولقاعدة، فقد يراد منه الدليل، فيقال أصول الفقه أي دلائله، وقد يراد منه القاعدة الأصولية التي يتنى عليها جزئيات أصول الفقه، ومن أجل هذا عزفه المصنف لقباً بقوله "فهو علم بقواعد يتوض بها (المجتهد) إلى استنباط الأحكام الفقهية".

ثم هذا العلم (علم أصول الفقه) أدلة اجمالية للفقه يحتاج (يقع الاحتياج) إليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على أحكامها (المدلولة)

هذه العبارة إشارة إلى بيان الربط بين الفقه وأصوله، وأيضاً فيها إيحاء إلى بيان المناسبة بين المعنى اللغوي (المقول عنه) للأصل، وبين المعنى الاصطلاحي (المقول

اليه) له ، وهو الدليل ، أي يكون ابتاء الفقه على أصوله مثل ابتاء المدلول على دينه ، لأن أصول الفقه أدلة إجمالية للفقه .

فَعَلِمَ أَنَّ أدلة الفقه على نوعين :

أدلة تفصيلية ، كجزيئات الآيات والأحاديث والاجماع والقياس وأدلة إجمالية ، تحتاج إليها الأدلة التفصيلية في تطبيقها على أحكامها المدلولة وهي قواعد أصول الفقه

المثال التطبيقي للاحتياج إلى الأدلة الإجمالية

في تطبيق الأدلة التفصيلية

كقولنا ، الزكوة واجبة لقوله تعالى ﴿ وَأَتُوا الزكوة ﴾ ، فإن الأمر للوجوب

فالمثال على نمط القياس الاقتراعي: وهو أن الزكوة مأمور بها وكل مأمور به واجب ، فالزكوة واجبة ، ودليل الصغرى قوله تعالى ﴿ وَأَتُوا الزكوة ﴾ ، ودليل الكبرى القاعدة الأصولية ، وهي: أن الأمر للوجوب .

وعن نمط القياس الاستثنائي: هو إن كانت الزكوة مأموراً بها فهي واجبة ، لكنها مأمور بها ، فتكون واجبة ، ودليل المقدم هو قوله تعالى الذي مر ، ودليل اللزوم هو قوله: الأمر للوجوب ، وهي قاعدة أصولية ، فالحكم الذي يحتاج إلى معرفته هو وجوب الزكوة (مثلاً) والدليل التفصيلي عليه قوله تعالى ﴿ وَأَتُوا الزكوة ﴾ والدليل الإجمالي عليه القاعدة الأصولية ، وهي أن الأمر في هذه الآية للوجوب

وهي قاعدة أخرى لغوية (أي صرفية) وهو أن "أتوا" في "أتوا الزكوة" صيغة أمر ، فإذا قلنا . الزكوة واجبة (هذا حكم فقهي) ، ونستدل عليه بالدليل التفصيلي ، وهو قوله تعالى ﴿ وَأَتُوا الزكوة ﴾ ثم نستعين بالقاعدة اللغوية ، ونقول : إن (أتوا) أمر وهذه صغرى ، ثم نضم إليها القاعدة الأصولية ، ونقول . الأمر للوجوب ، وهذه كبرى ، فاستنتجنا أن الزكوة واجبة ، والقاعدة اللغوية أن (أتوا) أمر هي أيضاً من قواعد الأصول ، لأنه يبحث في الأصول عن الأمر والنهي وأحكامهما ، فالأولى أن يقال : إن

القاعدتين ككتبيها أصوليتان .

وبى أن بعض العلماء قد وهم أن تعلق أصول الفقه بالفقه كتعلق علم الميراث (اسطق) بالفلسفة (القديمه) ، ردّ المصتف على ذلك البعض وقال .

وليس نسبته (نسبة علم الأصول) إلى الفقه كسببه علم الميراث إلى الفلسفة كما وهم ؛ (ثم ردّ على وهمه وحطته) فقال فإنّ الدلائل التفصيلية (جزئيات الأدلة الأربعة) بموادها وصورها من أفراد مسائل الأصول (أصول الفقه) بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية (أي بخلاف الدلائل الفلسفية ؛ فإنها ليست بموادها وصورها من أفراد المسائل المنطقية الباحثة عن المعقولات الثانية)

و يقول شيخنا ليست نسبة أصول الفقه إلى الفقه كسببه المنطق إلى الفلسفة ؛ لأنّ الدلائل التفصيلية لمسائل الفقه بموادها وصورها من جملة الأفراد لموضوع مسائل أصول الفقه ؛ فإنّ موادها عبارة عن المصدر مع العاعل والمفعول ، وصورها الهيئية الخاصة من صيغة الأمر والنهي وغيرهما فإنّ ﴿أتوا الزكوة﴾ دليل تفصيلي لمسألة فقهية ، وهي وجوب الزكوة ، ﴿وأتوا الزكوة﴾ فرد من أفراد موضوع مسألة الأصول ، وهي أن الأمر لوجوب لأن (أتوا) صيغة أمر .

وكذلك حرمة الزنا مسألة فقهية ، ودليلها قوله تعالى ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ و"لا تقربوا" فرد من أفراد موضوع المسألة الأصولية ، وهي أن النهي للمتحرّم ، لأنّ "لا تقربوا" صيغة النهي ، فيكون فرداً من أفراد النهي المطلق

بخلاف المنطق فإنه يبحث عن المعقولات الثانية (والمعقول الثاني هو ما يحصل في الذهن في المرتبة الثانية كالكلّي والجزئي ، والجنس والفصل ، فإنّ الإنسان أو زهداً أو الحيوان أو الساطق يحصل في العقل أولاً ، ثم يحصل في المرتبة الثانية كونه كلياً أو جزئياً أو جنساً أو فصلاً ، هذا هو معنى المعقول الثاني (الذى جمعه معقولات ثابرة)

والفلسفة (أو الحكمة) يبحث فيها عن الموجودات الخارجية ، كالملك والماء

والبسر والتراب والهواء فالدليل التفصيلي للمسألة الفلسفية لا يكون فرداً لموضوع مسأله المنطق، لأن موضوع الدليل في الحكمة يكون من الموجودات الخارجية، وموضوع مسألة المنطق يكون من المعقولات انشائية والأمور الذهنية

المثال التطبيقي: قول: "الفلك كروي الشكل" مسألة من مسائل الفلسفة، وديلها التفصيل قول: "لأن الفلك ذو طبيعة واحدة، لأنه جسم وكل جسم يكون ذا طبيعة واحدة فهو كروي الشكل، ينتج أن الفلك كروي الشكل، فالدليل التفصيلي لهذه المسألة الفلسفية قول: "لأن الفلك ذو طبيعة واحدة، وهي صغرى اندليل، كما أن (أنوار الزكوة) دليل تفصيل لمسألة فقهية، وهي أن الزكوة واجبة، وكانت الآية دليل الصغرى (لأنها أمور بها).

والدليل التفصيل لمسألة الفلسفية (لأن الفلك ذو طبيعة واحدة) ليس بمادته وصورته فرداً من أفراد موضوع مسألة المنطق، لأن موضوع مسألة المنطق إنما يكون معقولاً مادوياً أو فرداً منه أو عرضاً ذاتياً له (أي يكون موضوع مسألة المنطق إما كلياً أو نوعاً منه، مثل الإنسان، أو عرضاً ذاتياً له، كالضحك للإنسان) والفلك في الدليل المذكور ليس شيئاً منها، بل هو من المعقولات لأولية كالإنسان وزيد، فكيف يكون موضوع دليل مسألة لفلسفة فرداً من أفراد موضوع مسألة المنطق، بعلمت لا تجده في غير هذا الإملاء، فنخذ هذا وكن من الشاكرين.

تعريف المضاف إليه (الفقه)

وبعد الفراغ عن تعريف المضاف (الأصول جمع أصل) شرع المصنف في تعريف المضاف إليه وهو الفقه وقال:

التعريف الأول للفقه

والفقه حكمة فرعية شرعية، فلا يقال (فلا يطلق الفقيه) على المقادير؛ لتقصيره عن الطاقة (المشروط في الفقيه)

وعلم أن المصنف ذكر أربعة تعريفات للفقه في نفس الكتاب، وأشار إلى

التعريف الخامس في تعليقه، فصحح التعريف الأول، ورتجحه، وردّ على التعريفات الثلاثة، وسكت عن التعريف الخامس.

شرح القيود:

١- الفقه في اللغة المهتم والادراك كما في قوله تعالى ﴿لا يكادون يفقهون حديثاً﴾ وقوله تعالى ﴿يا شعيب لا نفعه كثير أمتنا تقول﴾

وفي الاصطلاح، هو حكمة فرعية شرعية

٢- الحكمة في اللغة اتفاق العلم والعمل، وقيل هي العلم الراسخ الذي لا يحتمل الخطأ.

وفي "الجلال الأول" (للسيوطي ص ٤٢) تحت تفسير قوله تعالى ﴿يؤت الحكمة من يشاء﴾ (هي) العلم السامع المؤذي إلى العمل

وذكر الله تعالى في سورة بي اسرئيل ستة من النواهي وثلاثة من الأوامر (كلها يتعلق بالأحكام الشرعية) وسمى الله كلها حكمة، وقال ﴿ذلك مما أوحى اليك ربك من احكامه﴾.

لعلم أن الحكمة الأصلية هي الأحكام الشرعية (فرعية كانت أو أصلية واعتقادية)، فالفقه حكمة أي علم راسخ مع العمل به، ويتعلق بعروضات الشريعة الإسلامية، وليس من الحكمة اليونانية التي اخترعها العقول، وخصصوا موضوعها بالموجودات الخارجية؛ إذ الفقه الإسلامي أعلى وأرفع من تلك الحكمة، وأهم موضوعاتها الاعتقادات الحقة والأخلاق الوجدانية

والمراد بالعلم المفهوم من "الحكمة" الملكة العلمية الحاصلة من بذل الطاقة في حصول المسائل الفقهية، ومن هنا لا يطلق الفقيه على المقلد؛ لأن الفقيه من له منة فقهية، والمقلد من لم يكن له ذلك، فكيف يقال للمقلد فقيه؟

٣ و"فرعية": معانها يتفرع وجوبها والعمل بها بعد وجوب الإيمان وقبول الأصول (أي العقائد الصحيحة الثابتة بالصروح) وكذا يتفرع التكليف بالفرعيات

بعد لتكليف بالعقائد و لأصول أني سماها المتقدمون من العناء عدم الكلام، معلم الكلام حكمة أصلية، لا يتفرع على شيء آخر

٤ ومعنى "شرعية" أي تدل على ثبوت تلك المروع والعمل بها الأدنة الشرعية (الأربعة التي يبحث عنها في أصول الفقه)

فالحكمة جسر تشمل الحكمة النظرية التي غايتها النظر والفكر دون العمل، كعلم لكلام، والحكمة العملية التي المطلوب منها العمل، كعلم الفقه، فبقيد "فرعية" خرج علم لكلام، وبقيد "شرعية" خرجت الحكمة العملية التي ليس لها تعلق بالشرع، كالصانع والحرف الجديدة، أي الحكمة الجديدة

٥- ولا يطلق الفقه على المقلد، لتقصيره عن الطاقة، أي طاقة الاجتهاد المشروطة لتفقيه المجتهد، ومن أجل اعتبار الملكة العلمية في الفقيه (المهومة) من لفظ "الحكمة" خرج فقه المقلد عن تعريف الفقه، وخرج المقلد نفسه عن تعريف الفقيه المعترف به وجود طاقة الاجتهاد

والتخصيص بالحسيات احتراماً عن التصوف في تعريف الفقه حديث
محدث، وكلام جديد، لم يكن هذا التخصيص في المتقدمين، نعم
الاحتراز عن الكلام عرف معروف

والتخصيص (تخصيص الفقه) بالحسيات (كأعمال الجوارح) احتراماً (وحفاظاً)
عن (دخول) التصوف في تعريف الفقه حديث محدث وكلام جديد لم يكن هذا
التخصيص في المتقدمين، وقول النبي صلى الله عليه وسلم في تعريف الإحسان، "أن
تعبد الله كأنك تراه" بيان للإخلاص في العمل، وليس فيه إشارة إلى أي علم، نعم
لاحراز عن (علم) الكلام (بقولهم فرعية) عرف معروف (عند المتقدمين فلا حرج
في إخراجه عن تعريف علم الفقه)

وإحاصل أن التقييد بقيد "الحسيات" لإخراج التصوف (عدم الأخلاق) عن
تعريف علم الفقه أمر مبتدع لا أصل له عند المتقدمين

وأما انتقيد بقيد "مرعية" لإخراج علم الكلام عن تعريف لفقته فلا بأس به لأنه عرف معروف .

وقال المصنف في تعليقه على قوله : "بالحسيات" . اعلم أن ابعفه في القديم كان متدولاً لعلم الحقيقة، وهي العلم بالصفات الالهية وأفعالها واسماؤها وأحكامها ، و (متدولاً) لعلم التركيبة والتربية، وهي مباحث المهلكات والمجيات ، و (متدولاً) لعلم الشريعة الظاهرة، ومن ثم عرّفه أبو حيفة الامام به (معرفة النفس ماله وما عليها) وسمى كتابه في العقائد به (العقده الأكبر) وقال تعالى اشارة الى هذا المعنى لعام ﴿فلو نفر من كبر فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ (وقال السيوطي مشيراً إلى ذلك العموم، "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين")

ثم لما تصدى قوم للبحث عن العقائد، وسموا العلم الكافل بذلك به "علم الكلام" أطلق ابعفه على المطالب العلمية الشاملة للتصوف أيضاً، وهو علم الأخلاق والتركية، ثم حدث في زمان لاحق اختصاص العقده بالأحكام الظاهرة بحسنة، ومن ثم تولى كتب العقده للمتأخرين بخالية عن علم التركيبة، انتهى.

التعريف الثاني للفقده

وعرّفوه بأنه العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، وأورد (الإشكال على هذا التعريف بأنه)

١- إن كان المراد (بالأحكام) الجميع (جميع الأحكام) فلا ينعكس التعريف (أي لا يكون التعريف جامعاً لجميع أفراد المعرف) لثبوت "لا أدري" (أي اظهار العجز عن علم بعض المسائل من بعض الأئمة ، كأبي حنيفة ومالك) فلا يكونان فصيهاً

٢ وإن كان المراد مطلق الأحكام (سواء كان كلّها أو بعضها) فلا يكون التعريف مانعاً عن دخول غير المعرف في أفراد المعرف) وهذا شرح قوله (أو المطلق فلا يطرّد) وإنما لا يكون التعريف مطلقاً (مانعاً عن دخول الغير) لدخول المقلّد العالم (في تعريف العقيد)

ثم أجاب عن الإشكال بوجهين وقال
وأجيب (عنه أولاً) بأنه لا يصتر "لا أدري" لأن المراد (بالعلم في تعريف
الفقه) الملكة ، فيجوز التحريف (تخلف العلم عن بعض المسائل،
و(ثانياً). بأن المراد بالأدلة (الشرعية) الأمارات، (أي العلامات)

قد الشيح المدرتوكي وبما أن لعلم قد يطلق ويراد به مسائله، وقد يطلق
و يراد به التصديق بالمسائل (وقد يطلق ويراد به المنكة الحاصلة من التصديق بها) صار
هذا التعريف مورداً للاعتراض الآتي:

وهو أن المراد من الأحكام ماذا؟ كتبها أو بعضها، وهذا بناء على أن المراد بالعلم
نفس المسائل أو التصديق بالمسائل .

وأما إذا أريد من العلم المنكة الحاصلة من التصديق بها فلا يرد الاعتراض كما
أشار إليه المصنف في الجواب .

بخلاف التعريف الأول فإن الحكمة المذكورة فيه عبارة عن لمنكة فلا يرد ذلك
الإشكال.

(١) فـ (العلم) في تعريف الفقه جنس يشمل جميع لعلوم، ويقوله بالأحكام
الشرعية، يخرج جميع لأحكام غير الشرعية، وكذلك يخرج بهذا انقيد علم الكلام، لأن
المراد بالأحكام الشرعية الأحكام الشرعية الفرعية، فعدم الكلام علم بالأحكام
الأصلية الاعترافية .

ومعنى الأحكام الشرعية . الأحكام التي عُلِمَت بالشرع، أي التي يتوقف عندها
عن الشرع، سواء كان للعقل فيها دخل أم لا، فالعلم بوجوده تعالى واجب عقلي، ولو لم
ينزل الشرع، فإن أصحاب العقول السليمة كلهم قائلون بوجوده تعالى، وأما
الدهريون فهم أيضاً قائلون بوجود موجود واجب الوجود الذي ينتهي إليه سلسلة
وجود الكائنات، ولكن أخطئوا في تعيين مصداق ذلك الموجود دائم الوجود، فجعلوه
مادة لآحياة لها ولا علم ولا شعور ولا قدرة بل ذلك الموجود هو الله تعالى

٢ قوله من أدلتها التفصيلية: قال صاحب التوضيح (في شرح قيود تعريف الفقه) تحت قوله (أي العلم الحاصل عن أدلتها الخ) "فعلم أن (قوله عن أدلتها) متعلق بالعلم، فإضافة (الأدلة) إلى الضمير العائد إلى (الأحكام) للعهد، والمعهود الأدلة الأربعة، فخرج عن تعريف الفقه علم المقلد بالمسائل الفقهية؛ لأن علمه يحصل من قول مجتهد، أو من أقوال مقلديه، لا من الأدلة الأربعة

وبأن قيد (من حيث حصولها من الأدلة) معتبر ومقدر في انتعريف (كسائر التعريفات) خرج عن تعريف الفقه علم الرسول ﷺ؛ لأن علمه حصل بالوحى (بالكتاب والسنة) لا الإجماع أو القياس؛ ولأن علم الرسول ﷺ يكون حدسياً لا نظرياً وكسبياً (إلا فيما اجتهد من الأحكام)، وكذلك خرج علم جبرئيل؛ لأنه حدسي، وليس علمه للعمل بها، وخرج علم الله تعالى أيضاً؛ لأنه حصوري، وليس بمحصول حتى يحتاج إلى الحدس أو النظر؛ ولأن العلم عن الدليل إنما يحصل بعد ترتيب الدليل وترتيب مقدماته، وعلمه تعالى دفن، لا تدريجي، ولا موقوف على الكسب والطر

٣- قوله وأورد إن كان المراد المجمع الخ حاصل الأيراد إنما أن يكون المراد بالأحكام في تعريف الفقه في قوله (العلم بالأحكام) جميع الأحكام الشرعية، وإما أن يكون المراد بها بعضها؟ فإن كان المراد الأول (العلم بجميع الأحكام) فلا يصدق التعريف بعلم من هو كالشمس في نصف النهار، مثل الامام أبي حنيفة، فإنه لم يدع العلم بجميع الأحكام، بل اعترف بعدم العلم ببعض المسائل (كمسألة الدهر) وقال، لا أدري (ما هو الدهر؟) وكذلك الامام مالك، فإنه اعترف بعدم العلم بجواب ست وثلاثين مسألة فقهية، وكذا لا يصدق تعريف الفقيه عليها.

وإن كان المراد الثاني (العلم ببعض الأحكام) فلا يكون تعريف الفقه مانعاً عن دخول غيره، فدخل في تعريف الفقه، فقه المقلد، إذا علم مسألة أو أكثر منها عن دليل تفصيلي، وإحتمال أنه لا يكون فقيهاً؛ لأن أكثر علمه يحصل من قول مجتهد دون الأدلة. ثم أجاب المصنف عن هذا الأيراد باعتبار الشقين: وقال: وأجيب الخ.

١ - ولم يخص الجواب باعتبار الشق الأول. أن المراد بالأحكام جميعها، والمراد

بعدم الملكة الحاصلة من التصديق بالمائل، فلا شك أن أبا حيفة وماثكاو كل فقيه
عده منك فقهية بلا استبطا يستطيع العلم بجميع الأحكام لأجل تلك الملكة، وإن لم
يكن حاصلاً له بالعمل، فالمراد بالعلم بالأحكام هو العلم بالقوة دون العمل، فشم
تعريف الفقه علم هؤلاء الفقهاء، وصار التعريف جامعاً لأفراده

٢ - وحاصل الجواب باعتبار الشق الثاني، أن المراد بالأدلة في قوله (من أدلتها
التمصية) الأمارات والعلامات أي الأدلة الظنية، فيكون التعريف مانعاً عن دخول
الغير، وهو فقه المقلد؛ لأن تحصيل العلم بالأحكام لوجوب العمل من الأدلة الظنية
إنما يكون عن خواص المجتهد، وليست هذه المرتبة حاصلة للمقلد بلا حرج

فإن المقلد لو حصل له العلم بوجوب العمل بمسألة شرعية عن دليل ظني لا
يكون له سداً، ولا يجب عليه العمل بتلك المسألة، وكذا لا يكون سداً لغيره، ولا يجب
على غيره العمل بها أيضاً، فإن الشد للمقلد قول المجتهد القطعي، لا قول المقلد نفسه
عن الظن، ولا قول المجتهد الميق عن الظن، وإنما يكون دليل المقلد القول القطعي
للمجتهد، وهذا معنى قوله: "وأما المقلد فمستنده قول مجتده لآظه ولا صه.

ويرد على هذا الجواب إشكال وهو أن الدلائل الظنية مفيدة للظن، والظن لا
يكون موصلاً إلى العلم القطعي، والعقده علم قطعي، فكيف يصح أن يراد من الأدلة
الأمارات والأدلة الظنية؟

و الجواب عنه أن الظن هنا يفضي إلى العلم القطعي بوجوب العمل بالأحكام
الشرعية، فالظن قد يفضي إلى العلم بوجوب العمل، وإن لم يفض إلى الحزم بثبوت الدليل.
وتقدير العبارة في الأصل هكذا: "بأنه العلم القطعي (بتقدير الصفة) بالأحكام،
أي بوجوب العمل (بتقدير المضاف والمضاف إليه) بالأحكام الشرعية".

ثم أراد المصنف تحصيل الجواب باختيار الشق الثاني وقال:

وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط (أي بواسطة) الظن من خواص
المجتهد إجماعاً وأما المقلد فمستنده (دليله) قول مجتده (أي القول

الثابت بالقطع عن مجتهده) لا ظنّ المقلّد (أي لا علمه الميقن على الظنّ) و لا ظنّ المجتهد (أي القول المظنون له) فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلّد، حتى لا تقول مثل من قال كما أنّ مظنون المجتهد واجب العمل عليه ، كذلك وجب العمل على مقلده بمظونه ، فهما سيّان (متساويان في وجوب العمل بالظنّ)

أي تحصيل العلم القطعي بوجوب العمل بالأحكام الشرعية بواسطة العلم الحاصل من الأدلة الظنية من خواص المجتهد بالاجماع؛ لأن العمل بمقتضى الظنّ وجب عن المجتهد بالاجماع، فإن المجتهد إذا قال: هذا مظوني مجتهداً (أي علمته بالظنّ حال كونه مجتهداً) وكل ما هو مظنون المجتهد فهو واجب العمل "يتّبع أنّ هذا واجب العمل .

فالنصري (هذا مظوني) بديهية، ودليل الكبرى (وكل ما هو مظنون المجتهد فهو واجب العمل) الاجماع.

وأما المقلّد فلا يصلح ظنه أن يكون دليلاً يجب العمل به؛ لأنه ناقل عن المجتهد، ومن ثمّ قال المصنف: وأما المقلّد فمستنده ودليله قول مجتهده، لا ظنه، أي لا علمه الميقن على الظنّ ولا ظنّ مجتهده أي لا قول مجتهده الميقن على الظنّ؛ فإنّ الظنّ لا يفي من الخلق شيئاً، أي لا يحصل اليقين من الظنّ، سواء كان ظنّ المقلّد نفسه أو ظنّ مجتهده .

ولما كان يرد الإشكال على الجواب باختيار الشق الثاني أشار إليه المصنف بقوله:

نعم يلزم أن يكون (الفقه) عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية، لا العلم بها (بالأحكام الشرعية) (ثمّ أشار إلى الجواب عنه فقال) إلا أن يقال إنه (تعريف الفقه) رسم (لا حد) فيجوز (التعريف باللازم) (ثمّ أشار إلى اعتراض آخر وقال) وفيه ما فيه

١ - وتخصيل الإشكال على الجواب باختيار الشق الثاني أنه لو كان المراد بالأدلة

لامرات و لأدلة انظرية، يبرم أن ألا يكون لفق هو لعلم بالأحكام الشرعية، فلا يكون هذا التعريف تعريفاً للعلم، بل يكون تعريف الفقه هكذا هو العلم بوجود لعمل بالأحكام الشرعية.

٢ وتفصيل الجواب عن هذا الإشكال أن لزوم كون تعريف الفقه هو العلم بوجود العمل بالأحكام الشرعية ليس بمجموع، يعني لو كان الفقه هو العلم بوجود العمل بها لا بأس به، إذ لازم لعلم بالأحكام الشرعية وغرضه هو وجوب العمل بها، فوجوب العمل بالأحكام من لزوم العلم بها، وتعريف الفقه ليس يحدد أي تعريف بذاتيات الفقه، بل هو تعريف بالرسم، وإنما يكون التعريف بالرسم باللائم، وهذا تعريف للفقه باللائم، وهو وجوب العمل بالأحكام الشرعية.

فإذا علم المجتهد لأحكام من أدلتها، وجب العمل بها عليه بعينه، ووجب العمل على مقلده بقوله وإظهاره وجوب العمل عليه

٣- وتفصيل الاعتراض الذي اشر إليه المصنف بقوله "وفيه ما فيه" عن وجهين: الأول . أنا لا أستلم أن لعلم بوجود العمل بالأحكام الشرعية لازم للعلم بها؛ لأن المقلد يحصل له العلم بالأحكام من قول المجتهد، ولا يحصل له العلم بوجود العمل بها بمجرد العلم بالأحكام، فهو كان لازماً لحصول له العلم بوجود العمل بها أيضاً.

والوجه الثاني. أي سلمت أن العلم بوجود العمل بالأحكام لازم للعلم بها، ونكر ليس باللائم جاز التعريف به؛ لأن اللازم عن نوعين

ما يكون محمولاً على للزوم، نحو الإنسان ضاحك

وما لا يكون محمولاً عليه، كالكتابة والصحك، فإنها لا يحملان على الإنسان

بالاشتقاق.

وإنما يكون التعريف باللائم المحمول؛ لأن معترف الشيء ما يكون محمولاً عليه بالاشتقاق أو المواطاة كالحيون، الناطق للإنسان، ووجوب العلم بالأحكام الشرعية ليس بمحمول على العلم بالأحكام الشرعية، فلا يصح أن يقال لعلم بالأحكام الشرعية هو العلم بوجود العمل بها

وقد نصت في شرح قوله "وفيه ما فيه" أن العلم بوجود العمل من لارم وجود العلم بالأحكام، وليس من لوارم ماهيته، وإنما يكون المحمول من لوارم ماهية، وليس وجوب العمل داخلاً في ماهية الفقه، ولأنه لم يكن حد علم الفقه بدون ذكر العمل، فلا يكون العلم بوجود العمل (مع كونه لارم) مقرفاً لعلم الفقه ولما أورده على تعريف الفقه إشكال آخر أشار المصنف إليه وإلى الجواب عنه بقوله

و من ههنا (من أجل أن المراد من الأدلة الأمارات والأدلة الظنية، وأن الفقه عبارة عن العلم بوجود العمل بالأحكام وهو قطعي) عدت اندفاع ما قيل (في الاعتراض) إن الفقه من باب الظنون، فيكف بكون علماً، ثم أشار إلى الجواب الآخر) وقال علي أن العلم (يستعمل) حقيقة فيما (في علم) ليس بتصوّر أيضاً

وهذا هو الإشكال الثاني الوارد على التعريف الثاني للفقه، وأجاب عنه المصنف أيضاً بوجهين.

١ - تفصيل الإشكال هو أن تعريف الفقه بالعلم غير صحيح؛ حيث أن الفقه ليس بعلم أصلاً؛ لأن العلم في اصطلاح المتكلمين عبارة عن الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ونفس الأمر، والفقه ليس كذلك؛ فإنه عبارة عن العلم بالمسائل الفقهية، لا باعتقاد الجازم، فلا يكون علماً، فلا يصح تعريفه بالعلم

٢ - وتفصيل الجواب الأول أن الفقه هو العلم بوجود العمل بالأحكام، وهو قطعي، وليس بظني، وهذا التعريف تعريف بالرسم كما مر

٣ - وتفصيل الجواب الثاني. أن العلم (كما يطلق على التصور حقيقة) يطلق على غير التصور (أي التصديق بأنواعه الأربعة) أيضاً حقيقة، فيشمل العلم الأنواع الأربعة للتصديق. وهي الظن والجهل المركب والتقليد واليقين، فالمراد بالعلم المذكور في تعريف الفقه هو الظن (بقرينة الأمارات المرادة من الأدلة)

التعريف الثالث للفقہ

و بعضهم (كصاحب التوضيح) جعل الفقه عبارة عن الأحكام القطعية مع مدكة الاستنباط أي قال هو العلم بالأحكام القطعية مع مدكة الاستنباط، ثم ذكر الايراد على هذا التعريف، وقال ويرم عليه عن (هذا تعريف) خروج المسائل الثابتة بالأدلة الظنية (عن تعريف الفقه) ثم أشار إلى رد من يقول إن المسائل الثابتة بالأدلة الظنية قليلة، فلا يصح خروجها عن التعريف، فقال رداً على هذا القائل وهي (المسائل الثابتة بالأدلة الظنية) كثيرة كالمسائل الثابتة بأخبار الآحاد وانقياس، ثم نور دعواه وقال ألا ترى (أيها المحاطب) أن السنة لتواترة (المعبودة للقطع) قليلة جداً، ثم رد على صاحب التوضيح وقال والتزام ذلك (إخراج المسائل الظنية عن تعريف الفقه) التزام (إيجاب على نفسه) من غير ذكر دليل (يستلزم ذلك الإخراج)

التعريف الرابع للفقہ والإشارة إلى رده

والإمام البردوي لما قسم الفقه في أصوله إلى ثلاثة أقسام قال ولقسم الثالث هو العمل به، حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً فكأنه قال الفقه هو العمل بالأحكام الشرعية، فردة المصنف عليه وقال:

وجعل العمل داخلاً في تحديد هذا العلم (تعريف الفقه) كما ذهب إليه بعض مشايخنا (وهو الامام البردوي) بعيد جداً

لأن العلم المدون إما عبارة عن نفس المسائل، أو عبارة عن التصديق بها. أو عن الملكة الحاصلة من تصديق تلك المسائل وأما إطلاق العلم على نفس العمل فتعبر مسموع عن القوم، نعم يكون العمل غاية للعلم، ومقصوداً منه.

ذكر المصنف للقده على تعريف الجمهور (التعريف الثاني) اعتراضين، ولردة على تعريف صاحب التوضيح (التعريف الثالث) أيضاً ذكر اعتراضين، وأما للردة على

تعريف البردوى (التعريف الرابع) ذكر إشكالاً واحداً، وأما التعريف الخامس الذي أشد ربه في التعليق فسكت عنه، لأنه تعريف المتقدمين، وشامل للعلوم الإسلامية كلها

تعريف أصول الفقه لقباً

وأما لقباً فهو عدم قواعد يتوصل بها (المجتهد) إلى استنباط الأحكام الفقهية من دلائلها

المثال التطبيقي: وجوب الصلاة حكم فقهي، وإنما يمكن الوصول إليه من دليله التمحيص (قم الصلاة) بعد الاستعانة بالقاعدتين.

الأولى: أن (أقم) أمر.

وثانيتها أن الأمر للوجوب، وهما قاعدتان أصوليتان

وإذا كان (أصول الفقه) لقباً لعلم مخصوص يكون الأصول (جمع أصل) بمعناه الدعوى، أي ما يفتي عليه غيره، فإن ابتناء الفقه في استنباطه من أدلته يكون عن قواعد محاضرة يبحث عنها في علم أصول الفقه، كما أن ابتناء ثبوته يكون على أحد الأدلة الأربعة، ومن هذين الوجهين قد يكون (الأصول) بمعنى الأدلة كما ذكر في التعريف الإضافي، وقد يكون بمعنى القواعد، كما اختير هنا لفظ (بقواعد) بدل لفظ (بأصول).

وقد مز في شرح الديباجة تعريف القاعدة ومثالها التطبيقي بهيئة القياس الاقتراني وهيئة القياس الاستثنائي، فلا حاجة للاعادة.

واعلم أن التعريف (عند المنطقيين) على نوعين

حد إن كان بذاتيات المعرف، ورسم إن كان يعرفياته ولوارمه

ثم الماهية (ما يقع في جواب السؤال بما هو في المذكر، والسؤال بما هي في المؤنث)

على نوعين:

حقيقية، كما هي الحيوان والنبات، وغيرهما من الموجودات الخارجية، واعتبارية،

كما هي لكلمة والكلام، والكلي والجزئي والأصل والفرع، وغيرهما من الموجودات الذهنية

وما هي العلوم المدونة من القسم الثاني عند انهور

وهي للعلوم (كالفقه وأصوله، والحج، والضرف والمطلق) ماهيات حقيقية؟

فيكون تعريفاتها حداً لها، أولها ماهيات اعتبارية؟ فتكون تعريفاتها رسماً لها، فبدأ المصنف في هذا البحث وقال:

١- قيل حقائق العلوم المدونة (هي) مسائلها المخصوصة أو التصديق بها مرداً فرداً، وأما المفهومات الكلية الداخلة في تعريفاتها التي تذكر في مقدمات الكتب فأجراء محمولة عليها، (وهي) مسائلها المخصوصة، أو إدراكاتها (أي التصديق بتلك المسائل)

٢- ثم فرّع على هذا القول وقال فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات (في تعريفات العلوم) لأجل البصيرة رسوم (لها) (وأقام على تعريفه هذا دليلاً وقال) بناء على أن (الشيء) المركب من أجزاء غير محمولة (أي مما لا يصح حملها عليه) كالعشر (المركبة من الواحدات) لا جنس له ولا فصل، (أي ليس مثل هذا المركب جنس ولا فصل) والآ لرم تعدد الداتي، (أي يلزم أن يكون لهذا المركب ذاتيان)

٣- ثم اعترض المصنف على هذا الدليل (بطلان تعدد الداتي) وقال وفيه نظر (أي هو محل توجه العقل وتمكّره في صحته) أشرت إليه في (السلم) (سلم العلوم وهو كتاب للمصنف في المنطق)

وقال المصنف في تعليقه الذي عنده ب(مه).

حاصل ما ذكر فيه (في السلم) أن الفرق بين الأجزاء المحمولة وغير المحمولة إنما هو بالاعتبار، ولا يمتنع تعدد الاعتبارات لشيء واحد بالذات، فاللازم تعدد الداتي بالاعتبار، وهو ليس بحال؛ لأنّ العقل قد يعتبر أحدهما لا كليهما، وإنما المحال وجود ذاتين حقيقيين، ففهم

وانما قيد معلوم بالمدونة لأن نفس العلم بدون لحظ التدوين، قد يكون نظرياً متعسراً لتحديد، وقد يكون نظرياً ميتراً لتحديد، وقد يكون من جنلي ليدييات كلسور واسرور، فلا يكون المسائل أو التصديق بالمسائل نفس مطلق العلم (غير المدون) وقيد المسائل بالمخصوصة: لأن نفس المسألة بدون رعاية الخصوص (من كونهما محوية أو صرفية أو أصولية) لا تكون من حقائق العلوم المخصوصة.

قوله فالقهيومات الكلية . هذا شروع فيها هو المقصود، من أن المهيومات الكلية . لتي تذكر في الترميمات (في ضمن المقدمات) لأجل افادة البصيرة في مبحث الكتاب (كنها رسوم، وليست محدود؛ لأن حد الشيء يكون تمام حقيقته، (كالحيوان الساطق للإسان) ولو كانت حدوداً لها لكانت تمام حقائقها، والمسائل المخصوصة أيضاً حقائق تمت العلوم، فيزم أن يكون لكل علم حقيقتان أو ذاتيان وهذا هو مفهوم كلام المصنف . "وإلا لزم تعدد الداتي" دليل الملازمة أو وجه اللزوم، أن الجنس والفصل لشيء يكونان تمام حقيقته، وهما جزآن معمولان على الشيء، فلو كانت المسائل أو التصديقات بها (التي هي أجزاء غير محمولة على العلوم وخارجة عنها) حداً لها وداخلة في حقائقها يدرم أن يكون لعلم حقيقتان أو ذاتيان، وهذا كما ترى، أي فاللارم باطل والمعلوم (كون المسائل أو التصديقات بها) عين تلك العلوم مثله في البطلان .

قوله كالعشرة المركبة النخ . مثال (هل نظير) للمركب من الأجزاء غير المحمولة، كالوحدات التي يتركب منها العشرة، ولا يقال لكل واحد منها عشرة

قوله وفيه نظر أشرت إليه في (التسلم) وما أشار إليه في "التسلم" كما يلي وهما (في جواز تعدد الحقيقة بالأجزاء الذهبية والخارجية) مذهبان:

الأول: مذهب السيد الشريف، هو يقول إذا كان للشيء أجزاء ذهبية لا يمكن أن يكون له أجزاء خارجية، وإلا فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان.

والثاني مذهب المحققين من المنطقيين، وهم يقولون إن التركيب الذهني (أي وجود الأجزاء الذهنية) يستلزم تركيب الخارجتي (بمعنى يستلزم وجود الأجزاء الخارجية) لأن الأجزاء الذهبية عبارة عن الجنس والفصل، والجنس في مرتبة لا بشرط

شيء (في مرتبة الإصلا في وعدم اعتبار القيود وجوداً وعدمياً) جزء ذهبي لساهية المركبة (كالحيوان للإنسان) فوجب حمله على ذلك المركب، وفي مرتبة بشرط لا شيء (أي بشرط خضوه عن القيد) يكون ذلك بحسب مادة ويمتص حمله على ذلك المركب، وكذلك يفصل في مرتبة بشرط لا شيء صورة، ويمتص حمله عن المركب المذكور، لأن ذلك المركب ليس عبارة عن مادة فقط أو عن الصورة فقط حتى يصح حملها عليه و وحدة وحدة، وإنما يجوز حملها معاً، فلا يفقد الإنسان جسم فقط أو نفس فقط، وأما لأجزاء ذهبية فحذر حمل كل واحد منها منفرداً على الكل، فيفقد الإنسان حيوان، كما يقال إنسان ناطق.

فعلم أن الأجزاء الذهبية تستلزم الأجزاء الخارجية، فيكون المركب الذهبي حقيقتان خارجية وذهبية، ثبت له ذاتيان، ولكن هذا ليس باطل؛ لأنه ليس بين الماهيتين (الخارجية والذهبية) تناقض، بل يكون بينهما تلازم، كما مر.

نعم إذا كان لشيء واحد حقيقتان خارجيتان، أو حقيقتان ذهبيتان، فهذا باطل؛ لأن إحداهما تعني عن الأخرى، فلو كانت تلك المفهومات المذكورة في تعريفات العلوم حدّاً لها لا يترجم المحذور وصار حاصل النظر الذي أشار إليه في (السلم) وأعادده لحسنه في (المسلم) أن تعدد الذاتي أو وجود حقيقتين لشيء واحد إنما يكون به إذا كانا خارجيتين أو ذهبيتين، وأما إذا كانت إحداهما خارجية، والأخرى ذهبية فلا محذور فيه، فسقط الاعتراض على كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم المدوّنة، ولكن بقي هنا إشكال آخر أشار إليه لمصنّف بقوله:

نعم، يلزم اتحاد التصور والتصديق حقيقة، مع أنهما نوعان (متباينان) تحقيقاً (حقيقة) (وأشار إلى وجه لزوم الإشكال أو إلى الجواب عنه فقال:) فتفكر

وأشار في الحاشية التي كتب بعدها (منه) إلى تفصيل ذلك الإشكال، وقال نعم يلزم الخ يعنى يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم اتحاد لتصور

والتصديق ؛ لأن الحد عين المحدود وحقيقته، وهذا إذا كانت العلوم عبارة عن الإدراكات فظاهر، وأما إذا كانت حقائقها نفس المسائل، فتلك بناء على اتحاد لعلم والمعلوم، فتدبير (منه)

قوله نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق الخ . لما لم يصح الاعتراض السابق (لزوم تعدد الذاتي) عند المصنف جاء باعتراض آخر (على تقدير كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم) أي إذا كانت تلك المفهومات حدوداً للعلوم المدونة يلزم اتحاد التصور والتصديق وهو باطل، فكوبها حدوداً أبصاً باطل، فقال المصنف في دليل بطلان اللزم (اتحاد التصور والتصديق) "مع أنها بوعان (متباينان) تحفيقا" أي حقيقة، وأشار إلى بيان اللزوم بقوله (فتفكر).

وحاصل دليل اللزوم أن العلم المعرف إما عبارة عن نفس المسائل، أو عن التصديق بها، فعل التقدير لثاني (كون العلم عبارة عن التصديق بالمسائل) لزوم الاتحاد بين التصور والتصديق ظاهر، لأن الحد عبارة عن تصور المحدود، والمحدود هو العلم لدى هو نفس التصديق، فلزم اتحاد التصور (الحد) واتحاد التصديق (المحدود) وعلى تقدير الأول (كون العلم نفس المسائل) يكون الحد متحداً مع العلم، وهو نفس المسائل، والمسائل متحدة مع الإدراكات المتعلقة بها لأجل ضرورة الاتحاد بين العلم والمعلوم، فصار الحد متحداً مع التصديق المتعلق بالمسائل، فلزم اتحاد التصور والتصديق على التقدير الأول أيضاً.

ويمكن أن يكون في قوله (فتفكر) إشارة إلى اعتراض، وهو أن العلم في صورة اتحاد العلم والمعلوم يكون بمعنى الصورة العلمية، لا بمعنى الحقيقي (ما به الإكشاف) لأنه (المصنف) قال في السلم . "إن العلم في مسألة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية" فالعلم بمعنى نفس المسائل أو التصديق بها لا يكون متحداً مع المعلوم، بل العلم بمعنى الصورة العلمية يكون متحداً مع المعلوم، ففي صورة كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم لا يلزم الاتحاد بين العلم والمعلوم، ولا بين التصور والتصديق، فيبقى الجواز والإمكان قائداً (إمكان كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم)

أسماء العلوم المدونة والكتب المؤلفة

التعميد

واعلم أنه لا بد لها من معرفة الأشياء الثلاثة أولاً

١- اسم الجنس: هو ما كان موضوعاً لمعنى كلي مطلق من غير رعيه التعيين والوحدة في الدهن، كالماء، فيشمل القليل والكثير

٢- علم الجنس: هو ما وضع لمعنى كلي مع لحاظ التعيين والوحدة في الدهن، كإسماء للأسد (الحيوان المفترس) وهو النوع الواحد، أي يقدم لفظ "إسماء" مقدم بلفظ "الأسد" عَلَيَّهَا

٣- علم الشخص: وهو ما وضع لمعنى جزئي مشخص، كزيد لشخص معنى
وختلفوا في أسماء العلوم وأسماء الكتب المؤلفة بأنها من أى نوع من هذه الأنواع
ثلاثة؟ فقال المصنف:

ثم اختلف في أسماء العلوم، (١) فقبل هي أسماء جنس، وهو الظاهر،
(وهذا رأي المصنف) (٢) وقيل بل هي أعلام جنس، (وهذا مذهب
السيد زاهد الهروي) (وقال المصنف في رد هذا المذهب قلنا ثبوت
(علمية الجنس) لأجل الضرورة، وليست (الضرورة بموجودة هنا،
فلا حاجة إلى اعتبارها) (٣) وقيل (بل هي أعلام) شخصية (موضوعة
لمجموعة مشخصة من المسائل) وهذا مذهب ابن الهمام

(ثم ذكر المصنف دليل هذا القول وقال) إيد العقه مثلاً (الذي هو اسم
لمجموع المسائل) لا يصدق على مسألة مسألة، (فلو كان العقه اسم
جنس أو علم جنس لصدق على القليل (مسألة مسألة) كما يصدق
على الكثير (مجموع المسائل العقهية؛ لأنهما كليان)

(ثم أشار إلى الإشكال وجوابه، فقال) أقول وفيه أنه منقوص بالبيت؛
لأنه اسم جنس، ولا يصدق على كل جزء منه، فلا يصحون علم

شخص، فكيف يكون العقه وأمثاله علم شخص (؟)
 والحل أن المعنى الكلي قد يكون مركباً من أجزاء متعفة (الحقيقة) عو
 الأربعة المركبة من أربع وحدات، (وقد يكون مركباً من أجزاء)
 محتلفة الحقيقة ، عو التكنجيين (المركب من المعدل والحل
 والعسل) فالأربعة والتكنجيين لا يحملان على أجزائهما وليساً من
 الأعلام الشخصية، فلا يلزم من عدم الصدق على البعض (بعض
 الأجزاء الشخصية) كون أسماء العلوم أعلاماً شخصية

(١) قوله . لأجل الضرورة، وليست الضرورة بموجودة (ها) وهذه العبارة رذ
 عن استيدراهد الهروي بأن القول بعلمية الجنس إنما يكون لأجل ضرورة مع الضرف
 أو غيره، وليست الضرورة بموجودة هاء، فإن ضرورة علمية لفظ (أسماء) للجنس
 لأجل الضرورة أنه غير مصرف، وليس فيه سبب مع الضرف إلا التأنيث اللفظي،
 وهو سبب واحد، فلا بد من اعتبار سبب آخر ليصح وجه مع صرفه، فاعتبر العلمية
 بأنه علم لزوج محاص من الحيوان، وهو الحيوان المفترس (الأسد، وأما في أسماء العلوم
 فلا توجد هذه الضرورة، فلا حاجة إلى اعتبار العلمية

قوله وألحن الخ : وحاصل القرض كما أن العقه لا يصدق على جزء جزء منه أي
 عن مسألة مسألة، كذلك البيت لا يصدق على التقف فقط، أو على الجدران فقط، أي
 على كل جزء جزء منه، ومع ذلك هو اسم جنس، ولا يكون علم شخص، فكيف يكون
 أسماء العلوم (الفقه والسحو والصرف وأمثالها) لأجل عدم صدقها على مسألة مسألة
 أعلام شخصية؟ وهذا معنى قوله "فلا يلزم من عدم الصدق على البعض كونها علماً
 لأشخاص"

وحاصل الحل : أن الكلي (سواء كان أسماء العلوم أو غيرها) إنما يصدق عن
 أفرادها (كمجموع المسائل المختلفة الموجودة في كتب مختلفة) وكالبيوت المختلفة،
 وأربعة صادقة على أشياء مختلفة، وأنواع التكنجيين، فإن لفظ (الفقه) ولفظ
 (الأربعة) ولفظ (التكنجيين) ولفظ (البيت) يصدق كل واحد منها على أفرادها، ولكن

لا يصدق شيئ منها على أجرته مفردة أي عن كل جزء جزء منه، والمعتبر في صدق النكح هو الأفراد، لا الأجزاء سواء كانت لأجزاء متفقة الحقيقة، كأجزاء الأربعة أو مختلفة الحقيقة كأجزاء البيت، وأجزاء العلوم (مسائلها) وأجزاء اشكجيين (لمصل والمحل ولعل) فمما يعنى الحمل هو الجزئية لا اتفاق الأجزاء واختلافها، ففي مع حمل الأجزاء عن الكل انفردت أسماء العلوم وغيرها من المركب من الأجزاء غير المحمولة كلها سواء، ففي عدم كونها علامة شخصية أيضاً سواء

موضوع أصول الفقه

وموضوعه (أصول الفقه) الأدلة الأربعة، (وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس) إجمالاً، أي من حيث الإجمال، من غير بيان أنواع الكتاب والسنة، والإجماع والقياس باعتبارات مختلفة وأما من حيث التفصيل (أية آية وحديثاً حديثاً وإنما يبحث في عدم لتفسير والحديث، وليس هذا البحث من عدم الأصول

ولما كان وهم إيراد الإشكال بأن تعدد الموضوع يدل على تعدد العلوم فيلزم منه أن يكون أصول الفقه أربعة علوم، فإن تميز العلوم باعتبار تعدد وتمايز الموضوعات، فالظن والمنطق علمان مختلفان لاختلاف موضوعهما، فأشار المصنف إلى ردهذا الوهم وقال:

وهي (الأدلة الأربعة) مشتركة في الإيصال إلى حكم شرعي (وإثباته)

وحاصل الكلام أن تعدد الموضوع يدل على تعدد العلوم إذا لم يكن بين تلك الأمور المتعددة جهة الوحدة والقدر المشترك، ولقدر مشترك أو جهة الوحدة بين الأدلة الأربعة هنا هو الإيصال إلى الحكم الشرعي وإثباته

واعلم أن المصنف ذكر بالسبب إلى حجية الإجماع والقياس ثلاثة أقوال:

الأول: أن بحث حجية الإجماع وخبر الواحد والقياس من مسائل الفقه

والثاني أنه ليس بمسألة نظرية حتى يحتاج إلى البحث عنها في عدم من العلوم، بل

هي مسألة بديهية من ضرورات الدين.

والثالث أنه من مسائل علم الكلام، كالبحت عن الكتاب والسنة، و جمل المصنف هذا القول حقاً

فأشار إلى القول الأول ثم الرد عليه، وقال:

وما قيل إن البحت عن حجية الإجماع والقياس من الفقه؛ إذ المعنى (أي المعنى المقصود من حجيتها) أنه يجب العمل بمقتضاها (ثم شرع في الرد على هذا القول فقال) ففيه (أولاً) أن هذا فرع الحجية، (وثانياً) على أن جوار العمل أيضاً من ثمراتها (ومقتضاها)

١- شرح القول الأول: لما أثبت أن موضوع أصول الفقه الأدلة الأربعة من حيث الإيصال، فالآن يشير إلى مسألة اختلافية بالنسبة إلى بحت حجية دليلين من الأدلة الأربعة، وهم الإجماع والقياس بأن هذه المسألة من أي علم؟

هكذا القول الأول وقال. وقيل إنه (البحت عن حجيتها) من الفقه، لأن المراد بالأول قولهم "الإجماع حجة، والقياس حجة" ومقصوده أن العمل بمقتضاها واجب، فموضوع هذا القول (هذه القضية (العمل) وعموله (واجب) وكل مسألة كان فيها البحت عن وجوب العمل تكون من الفقه. ثبت أن بحت حجية الإجماع والقياس من الفقه.

شرح الرد عليه: (١) وحاصل الرد أولاً. أما لا أسلم أن معنى قولهم الإجماع حجة والقياس حجة أن العمل بمقتضاها واجب، بل هذه المسألة (أن العمل بمقتضى الإجماع والقياس واجب) فرع وموقوف على حجية الإجماع والقياس، أو على مستثنى "الإجماع حجة، والقياس حجة" لأنه لو لم تثبت حجيتها لم يثبت وجوب العمل بمقتضاها، فالخاصل أن وجوب العمل بمقتضى الإجماع والقياس فرع وموقوف عليه، وحجيتها أصل وموقوف، فلا يكون وجوب العمل بمقتضاها عين حجيتها

(٢) وحاصل الرد ثانياً: أن وجوب العمل كما يثبت بالإجماع والقياس كذلك

جوار العمل بل كراهته أيضاً يثبت بالاجماع أو القياس، لأن صفة العمل الذي هو فعل المكثف ليس بمحصور في الوجوب، بل لجوار و لا باحة وانكراهه أيضاً من صفات فعل المكثف، و بالاجماع والقياس يثبت جميع صفات عمل المكثف، فالقول بأن معنى حجية الاجماع والقياس أن وجوب العمل يكون مقتضياً خطأً، فإنه جار أن يكون معناها جوار العمل أو كراهة العمل بمقتضىهما، فإثباتها أيضاً من ثمرات حجيتها

القول الثاني :

ومن قال ليست (حجية الاجماع والقياس) مسألة أصلاً، (لا من الفقه ولا من غيره) لأنها ضرورة دينية، فقد بعد (عن الحق) وان سَلِمَ
إِنَّا فَلَائِسَمَ لِيَتَأَ

٣- شرح القول الثاني . أي قل هذا القائل ان المسألة : "الاجماع حجة أو القياس حجة" ليست مسألة نظرية أصلاً، لا من الفقه ولا من أصوله ولا من الكلام، لأن مسائل هذه الفنون (العلوم) تكون نظرية يبحث عن ثبوتها وعدلها، ومسألة حجيتها مسألة بديهية من ضروريات (و بديهيات) الدين، فلا حاجة إلى البحث عنها

الرد على هذا القول . قال المصنف في الرد عليه فقد بعد هذا القائل عن الحق، أي لا سلم أولاً أن تكون هذه المسألة بديهية، وإلا لما اختلفت في حجيتها أحد، وقد اختلفوا، كما يدل عليه قول المصنف (لأنهما تكثر فيهما الشغب) وان سلمنا بداهة هذه المسألة وكونها من ضروريات الدين إنا أي من حيث الاستدلال من المعلول إلى العلة أي من بداهة المسائل الثابتة بالاجماع والقياس إلى بداهة حجية الاجماع والقياس، فلا سلم لنا . أي من حيث الاستدلال من العلة إلى المعلول، أي من نفس الاجماع والقياس إلى بداهة المسائل الثابتة بهما.

فيجوز أن تكون حجية الاجماع والقياس باعتبار معلولها وهو وجوب العمل أو جوار العمل بالمسائل الاجماعية أو القياسية بديهية وباعتبار علتها (حجية الاجماع والقياس) نظرية، كما أن مسألة توحيد الهادي عند الناس بديهية، وأما في نفسها فليست

بيديهية، وكذا كون "كل جسم مركب من الهولي والضرورة" من بديهيات مسائل الفلسفة، وليست في نفسها بديهية.

القول الثالث :

وأشار المصنف إلى القول الثالث وحقيتها فقال

بل الحق أنه (كون الإجماع والقياس حجة) من (مسائل علم) الكلام،
كحجية الكتاب والسنة

٣- شرح القول الثالث . يعنى مسألة حجية الإجماع والقياس ليست من علم الأصول، بل الحق أنها من مسائل علم الكلام، كما أن حجية الكتاب والسنة من مسائل علم الكلام . وأما البحث عن حجيتها (حجية الإجماع والقياس) في علم الأصول فلها يأتي :

لكن تعرض الأصولي لحجيتها (حجية الإجماع والقياس) فقط،
لأنها كثر فيهما الشغب (رفع الأصوات والاختلاف)، وأما حجيتها
(حجية الكتاب والسنة) فمتفق عليها عند الأمة

ولكن الأصوليين إنما تعرضوا لحجية الإجماع والقياس لأجل الاختلاف الكثير،
ورذ الناس بعضهم بعضاً في حجيتها، فلذكرت حجيتها في علم الكلام أيضاً قصداً
وأصالة، وفي علم الأصول تبعاً واستطراداً
وأما حجية الكتاب والسنة فمن الأمور الاتفاقية عند الأمة المسلمة، فلا حاجة
إلى ذكر حجيتها في علم الأصول .

هل تكون الأحكام أيضاً داخلة

في موضوع علم أصول الفقه؟

فأشار المصنف إلى الاختلاف الواقع في هذه المسألة وقال :

وفي موضوعية الأحكام اختلاف (ثم قصي بينهم وقل) و الحق لا (أي الأحكام لا تكون موضوعاً لعلم الأصول)

(١) و انما العرض (من ذكر الأحكام في عدم أصول الفقه) التصوير والتشويح (أي تعريف الأحكام وبيان أنواعها) ليثبت أنواعها (أي أنواع الأحكام) بأنواع الأدلة (وأشار إلى الوجه الآخر وقال) وما من علم إلا ويذكر فيه الأشياء (الأخر التي ليست من موضوع ذلك العلم) استطراداً (وتبعاً تسمية لمعرفة الأحوال) وترميماً (أي اصلاحاً للعبارة المقصودة)

قوله وفي موضوعية الأحكام اختلاف ويكرر أن يكون المقصود من هذه العبارة ثلاثة أشياء :

الأول : بيان الاختلاف في كون الأحكام موضوعاً لعلم أصول الفقه.

والثاني : الإشارة إلى ما هو الحق عند المصنف من عدم موضوعية الأحكام لأصول الفقه، مع أن صدر الشريعة في "التوضيح" والظناراني في "التشويح" اختاراً كون الأحكام موضوعاً لأصول الفقه مثل الأدلة، والقدر المشترك بين الأحكام والأدلة هو لائبات، فالأدلة تكون موضوعاً من حيث كونها مثبتة لها، و لأحكام من حيث كونها مثبتة بالأدلة.

والثالث : دفع اعتراض موهوم يرد على المصنف بأنه لم ترك الأحكام ولم يقبل. وموضوعه الأدلة والأحكام؟

وحاصل الدفع أن المصنف بصدق بيان الامور الاتفاقية، وموضوعية الأحكام مختلف فيها.

ولما ورد الإشكال بأن الأحكام لما لم تكن موضوعاً لأصول الفقه عند المصنف فلم ذكر الأحكام في كتابه؟ فأجاب عنه بوجهين:

الأول ليس ذكر بحث الأحكام في أصول الفقه لأجل أنها موضوع علم

الأصوب، بل العرض من ذكرها هو تبعاً لمرس

الأول. بين تعريف لأحكام، ولكي بين أقسامها

والوجه الثاني أنه ما من علم إلا ويدكر فيه الأشياء الأخر التي ليست منه، وإنما

تذكر مستطر دأ وتبعاً وتتميماً لمعرفة أحوال الموضوع وترميمياً (اصلاحاً للغاية المقصودة

من ذلك العلم)

وفائدة علم أصول الفقه (وغايته)

وفائدته معرفة الأحكام الشرعية (من أدلتها) وهي سبب (لفائدته

الأساسية) وهو العوز بالسعادة الأبدية (ولو قال المصنف وفائدته

معرفة طريق استنباط الأحكام الشرعية لكان أوفق بغاية الفن ومغرض

وضعه)

انتهت المقدمة

المقالة الأولى

في المبادئ الكلامية

ومنها المنطقية، لأنهم جعلوه جزءاً من الكلام، وقد فرعنا عنها في "السلم" و"الافادات" والآن نذكر طرفاً ضرورياً منها

مقالة الأولى في المسائل التي تتعلق بعلم الكلام، ولكن تكون تلك مسائل من مبادئ أصول الفقه؛ حيث يتوقف عليها فهم بعض مسائل أصول الفقه، وإنما يكون هذا التوقف في نظريته التي اختارها لشفافية؛ حيث أتسوا أصول الفقه عن قواعد المعقول، وتم في الطريقة العلمية فلا حاجة إلى تلك المبادئ؛ لأنهم أتسوا أصول الفقه على قواعد المعقول، وكتب الطرفان تشهد على ما نقول.

وبما أن الكتاب الذي نحن بصدد شرحه مخلوط بين الطرفين، احتج المصنف إلى المبادئ الكلامية.

ثم أشار إلى حاجة أصول الفقه إلى مبادئ منطقية أيضاً، وقال "ومسألة المنطقية" ثم صرح بأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءاً من علم الكلام كما صرح السيد في شرح الواقف، فسببه المنطق إلى الكلام أقوى، فالمبادئ الكلامية تغني عن ذكر المبادئ المنطقية وأشار إلى الوجه الذي لعدم ذكر المبادئ المنطقية هنا بقوله. وقد فرعنا عن ذكرها في كتابنا "السلم" وكتبها "الافادات"، فإن كليهما في المنطق وقواعده، ومن احتج إلى مبادئ المنطقية فليرجع إليهما.

قال الشيخ المارتونكي "ومنها أي من المبادئ الكلامية لمبادئ منطقية، ولما ورد الإشكال بأن المصنف لما ذم يذكر المبادئ المنطقية مع أن الأصولي يحتاج إليها؛ فأجاب

عنه بقوله لأنهم جمعوه جزء من الكلام، وحاصل الخواب أن ذكر المبادئ الكلامية يستلزم ذكر لمبادئ المنطقية، لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءاً من الكلام، فذكر مبادئه ذكر مبادئه“

فائدة: وربما جعل المنطق جزءاً من الكلام، لأن المنطق هو عدم بطرق الحدود والبرهان، ويحتاج كل مستدلّ اليه، إذ الدليل والبرهان يحتاج إلى تصور الأشياء وحدودها أولاً، وإلى التصديق بأحكامها وأحوالها ثانياً، والكلام علم بالدلائل القطعية التي تعيد معرفة الذات والصفات الالهية التي يمتار بها عن خلقه، وكذلك تعيد معرفة حقيقه المعاد، والرسالة والمعجزات اللازمة لها، وغيرها مما يجب به الايمان، وبأن مدار علم الكلام على الدلائل العقلية التي اعتمد عليها، العلاسمة والمعتزة وغيرهما من الميراث العقلية البحتة، وجلّ مساعي المتكلمين وعلماء أهل السنة هو الدفع عن تلك الدلائل بوجود عقلية مسلمة مبنية على قواعد المنطق وأصوله، احتاج المتكلمون وعلماء الكلام إلى مبادئ المنطق وأصوله وقواعده، فجعلوه جزءاً للكلام جزئية مبادية لا أساسية وأصلية

الجانب الضروري من المبادئ المنطقية

١- (المبدأ الأول تعريف النظر وحكمه وهو في اللغة إتما التوجه إلى

الشيء بعين الوجه، وإتما التوجه إليه بعين القلب، وهذا هو المراد هنا،

وفي الاصطلاح)

هو ترتيب المعقول (المعلومات التصورية أو التصديقة التي تكون من

المعقولات الثانية) لتحصيل المجهول (أي لتحصيل التصور المجهول أو

التصديق المجهول)

واللام في (المعقول) للجس، فيشمل القليل والكثير، وإنما يتحقق الترتيب في

الاثنين فصاعداً، فيراد بالمعقول الكثير، وكذلك اللام في (المجهول) للجس، فإن

المجهول الذي يُحصل قد يكون قليلاً وقد يكون كثيراً، فيشمل المجهول التصوري

وانتصديقي كليهما

واعلم أن المعقول على قسمين :

أزلي وهو ما حصل في العقل في المرتبة الأولى، كريد والإسان
وثانوي، وهو ما حصل في العقل في المرتبة الثانية ككون ريد جزئياً، وكون
لإسان كنياً، فإن الإسان ورهداً بتصوران أولاً، وكون ريد جزئياً بتصور ثانياً،
وكذلك مفهوم الإسان يدخل في الدهس ثانياً ويكون كنياً
وختار لفظ المراد (المعقول) على اسم (المعقولات) للرعاية سجع (المجهول) ليكون
معنى لكلام أن النظر هو ترتيب المعلومات التصورية لتحصيل المجهول التصوري،
وترتيب المعلومات التصديقية لتحصيل المجهول التصديقي
كترتيب الحيوان والناطق لتحصيل الإسان، وترتيب العالم متعبر، وكل متعبر
حادث لتحصيل أن العالم حادث.

حكم النظر في الأدلة : وحكمه أنه واجب؛ لأنه مقدمة الواجب، أي ما يتوقف
عليه أداء الواجب، وهو الايمان بالله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه ومعجزات
رسوله، قال تعالى ﴿ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإنا اعتدنا للكافرين سعيراً﴾ وقوله
تعالى ﴿فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يهيئ الأرض بعد موتها﴾
ومن المسلم أن مقدمة الواجب واجبة، تثبت أن النظر واجب

٢- المبدأ الثاني البسيط لا يكون كاسياً؛ لأنه لا يقبل العمل
ولا مكتسبياً؛ لأن العارض لا يفيد الكنه

(١) فالبسيط، أي ما ليس له جزء لا يقع معزقاً؛ لأنه لا يقبل العمل، أي النظر
والترتيب الذي يقتضي أموراً متعددة، فعمل النظر والترتيب يكون بين الأمور المتعددة
المركبة، والبسيط ليس كذلك

وأورد عليه إشكال بأن التعريف بالمفصل وحده والخاصه وحده جائز وهما

بسيطاً، فبطل قول المصنف

وأجاب القاصي مبارك في شرحه على "سلم معلوم" عن هذا الإشكال، بأن المراد بالكسب المعنى هو الكسب المعتبر عند المنطقيين، أي لا يكون كاسباً بحيث يفيد انصبط التعريف (وهو كونه جامعاً ومانعاً ومعيداً لكنه أي لحقيقة الشيء)، والتعريف بها (بالمصل والخاصة) لا يكون كذلك.

وقيل في الإشكال الثاني: إن البسيط يقبل العمل بمعنى أن يكون مرآة لمعرفة شيء، فلا يصح قوله: "لا يقبل العمل".

وأجيب عنه . بأنه لا بد في العمل (الظن والترتيب) من الاختيار والتدريج، بأن ينتقل الذهب من المبادئ (الحس والفصل مثلاً) إلى المطلوب، وفي كون البسيط مرآة لشيء لا يكون ذلك، بل إنما يكون العلم بالشيء بالأمر البسيط دفعةً ومن غير اختيار، فإن الكسب عمل يحصل بالمشقة، فيكون للصناعة والاختيار فيه مدخل.

(٢) ولا يكون البسيط مكتسباً (بالاكتساب الذاتي) وإنما يمكن كسب البسيط بالعوارض (لأنه ليس له جزء ذاتي) والعارض لا يفيد كنه الشيء وذاته، وهذا معنى قوله: "لأن العارض لا يفيد الكنه" لأنه لو كان مكتسباً بالذاتيات تكون له أجزء ذاتية، فلم يبق بسيطاً، ولو كان مكتسباً بالعوارض فهي لا تفيد الكنه، فبقى غير مكتسب بالذات ومكتسباً بالعوارض.

(٣-المبدأ الثالث إثبات وجود الكلي الطبيعي في الخارج، فقال)

الماهية المطلقة موجود (في الخارج) والا كان كل قطرة من الماء حقيقة على حدة، وقد تقرر تماثل الجواهر، (وأشار إلى الاعتراض على دليله فقال) وفيه ما فيه (من الإشكال)

واعلم أنه لا بد من تمهيد مقدمة قبل شرح العبارة

(١) وهي أن الحقيقة ما يكون به الشيء شيئاً، فكل ما به ثبوت الشيء ووجوده فهو حقيقته، ومن أجل أنها تقع في جواب السؤال بما هي ؟ يقال لها الماهية، فهما

متحدان داناً و متعديان اعتباراً، و الحقيقة هي لوقعة في جواب السؤال بـ "ما هي" و
 ماهية هي الحقيقة، و الواقع في جواب السؤال بـ "ما هو" هو الشيء أو الوجود أو
 غيرها مما يكون مذكراً

و أمث مفهومات لاعتبارية الواقعة في جواب السؤال بـ هي، فأنما تكون حقائق
 اعتبارية، كمفهوم الكلّي، و الخرنى، و اسوع، و الجنس، و الكمة، و الكلام، و المفرد،
 و المركب، و الأصل، و الفرع

(٢) و أن الكلّي (سواء كان ذاتياً أو عرضياً) من ثلاثة أنواع .

١- الكلّي الطبعي : كالحيوان و الإنسان و غيرها .

٢: و الكلّي المنطقي: وهو مفهوم الكلّي الطبعي، أعنى "ما لا يمتنع صدقه على
 كثيرين"، لأن المنطقي يبحث عن ذلك المفهوم

٣: و الكلّي العقلي: وهو المجموع من المعارض، (مثل الحيوان أو الإنسان)
 و المعارض (مفهوم الكل)، كالحيوان الكلّي و الإنسان الكلّي.

و في "السلم" مفهوم الكلّي يستقن كلياً منطقياً، و معروض ذلك كلياً طبعياً،
 و المجموع من المعارض و المعارض يستقن كلياً عقلياً، و من السلم عند المنطقيين أن
 لأول (الكلّي المنطقي) و الثالث (الكلّي لعقل) لا يكونان موجودين في الخارج، و إنما
 يختلفون في وجود الكلّي الطبعي في الخارج، و الحق (عند الجمهور) وجوده في الخارج

(٣) و أن الماهية (هي حقيقة الشيء)

١- إذا اعتبرت مع جميع أوصافها أو بعض أوصافها يعتر عنها بمرتبة "بشرط الشيء"

٢- و إذا اعتبرت بشرط عدم الأوصاف مطلقاً يعتر عنها بمرتبة "بشرط لا شيء"

أي لا يعتبر معها شيء آخر غير ذاتها.

٣- و إذا اعتبرت مطلقاً من غير لحاظ المعارض (الأوصاف) و عدم لحاظها يعتر
 عنها بمرتبة "لا بشرط شيء" أي سواء كان معها شيء من المعارض أم لا، فلا يكون معها
 شرط وجود شيء من الأوصاف، و لا شرط عدمها، و هذه هي الماهية بطنقة التي أريد

بها الكلي الطبيعي ههه

شرح العبارة

والمهية بطلقة (الكلي الطبيعي) أي في مرتبة لا بشرط شئ موجود في الخارج في ضمن أشخاصها، وإلا لزم أن يكون كل قطرة من الماء حقيقةً علحده (متباعدة من القطرة الأخرى) واللازم باطل.

وجه اللزوم أن المهية الكلية للماء لو لم تكن موجودة في الخارج في ضمن قطرات الماء، لا يكون بين قطراته قدر مشترك يتمق ويتحد فيه أجزائه، فتكون كل قطرة منه حقيقةً علحده ومستقلة، ولا بد لها من اسم أو وصف تمتاز بها عن أمثالها، وهذا خلف، أي خطأ، باطل، ولائق أن يصرح في الخلف ١ لأنه لا يكون لكل قطرة سم ووصف علحده تمتاز بها.

وجه البطلان أنه قد تقرر (ثبت) تماثل الخلق الجوهري، وتماثل أفرادها، أي قد ثبت أن أفراد الجوهر (مائها كان أو نارياً أو غيرهما) يكون بعضها مثل بعض في الجوهرية أو الجسمية، وهذا (أي الجوهر أو الجسم) هو القدر المشترك بين قطرات الماء وأجزاء النار.

وقوله "وفيه ما فيه"، إشارة إلى ورود إشكال على هذا الدليل، وهو أنه لا يلزم الخلف ولبطلان من عدم وجود الماهية المطلقة (الكلي الطبيعي) في الخارج؛ لأننا لا نسلم تماثل أفراد اجواهر وأجزائها؛ لأن المتكبرين لوجود الماهية المطلقة في الخارج لا يقولون بالتماثل في الحقيقة، حتى يلزم وجود الماهية المطلقة في الخارج

وإنما يقولون بالتماثل بمعنى الاشتراك، وهو اشتراك الأفراد والأجزاء في أخص وصف من الأوصاف اللارمة (لثلاث الأفراد والأجزاء) المنتزعة عنها، وهو الوجود لا الاتحاد في الحقيقة المعحصلة في الخارج

ولو سلم التماثل في الحقيقة والماهية المطلقة، فيجوز أن يكون القول بالتماثل مبنياً عن القول بوجود المهية في الخارج، فثبت وجود الماهية في الخارج بالقول بالتماثل

وبعد، بطل المصنف دليله الأول بقوله "وعيه ما فيه"، أراد أن يذكر دليلاً آخر
عن وجود الماهية المطلقة في الخارج، وقال

أقول على طور (طريقة أهل) الحكمة لو كان الجزء (الذي لا يتجرى)
حقاً، فنتحص (متمحص) راوية قائمة كل صلح منها جرآن (درجات)
فلوتر (الصلح الواقع أمام الراوية القائمة) لا يكون ثلاثة اجراء (أي
ثلاث درجات) بدليل الشكل الحماري، (أن الصلح الواحد لا يكون
أطول من الصلحين بل العكس) ولا اثنين (درجتين) بدليل (الشكل)
العروسي، (أن وتر الرواية القائمة يتكون أطول من كل من الصلحين
الباقيين) بل بينهما (بين الثلاث والاثنتين)، فيطل الجزء (الذي لا
يتجرى)، وثبت الاتصال، هلزم الاتحاد حقيقة (بين أجزاء الأصلاخ ؛
لأن المتبائنين لا يتصلان بل يتماسان، كما قال ابن سينا، فافهم إن
هذا السانح عزيز

أي هذا الجواب الذي ظهر لي عزيز.

يقول المصنف في إقامة الدليل الثاني على إثبات وجود الماهية المطلقة (الكلية
الطبيعية) في الخارج أقول على طريقة أهل الحكمة الذين يقولون بإبطال الجزء الذي لا
يتجرى، (لا على طريقة أهل الكلام الذين يقولون بإثبات الجزء الذي لا يتجرى، و
الجواهر الفردة)، فالدليل الأول كان على طور المنطق الذي يقول أهله هو جوب صدق
كل حقيقة عن أمراتها ووجودها في ضمن تلك الأفراد بالتواطى أو التشكيك وهذا
الدليل (الثاني) هندسي استعان فيه المصنف بالشكل الحماري والشكل العروسي

حاصل الدليل الثاني: أن الماهية المطلقة (الكلية الطبيعية) موجودة في الخارج، ولا
يلزم أحد الأمرين: تتركب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل أو ثبوت جزء
لا يتجرى، لكن التالي (بشقيه) باطل،، فالقدم مثله

ثم بطلان الشق الأول فظاهر؛ لأن الجسم النهائي المقدر كيف يكون مركباً من أجزاء غير متناهية بالمعمل؟

وأما بطلان الشق الثاني، فأشار إليه المصنف بقوله لو كان الجزء (أدى لا يتجزى) حقاً فنتكر (فلتفرض) زاوية قائمة كل ضلع من مثلثها جزآن (درجتان) فالوتر (الضلع الواقع أمام الزاوية القائمة) لا يكون ثلاثة (أي ثلاث درجات) بدليل الشكل الحماري الذي تأتي صورته، ولا اثنين (درجتين) بدليل الشكل العروسي القديم، بل يكون بينهما (بين الثلاثة والاثنين)

يقول المصنف في تعليقه على (مسئله) توضيحاً لدليله لو كان الجزء الذي لا يتجزى موجوداً فلتفرض زاوية قائمة كل ضلع من مثلثها جزآن درجتان، فالوتر (الضلع الواقع أمام الزاوية القائمة) لا يكون ثلاثة، (أي ثلاث درجات) بقاعدة الشكل الحماري الذي يقتضي أن يكون مقدار الضلع الواحد أقل من مقدار الضلعين ولا اثنين (درجتين) بقاعدة الشكل العروسي الذي يقتضي أن يكون وتر الزاوية القائمة أطول من كل من الضلعين الباقيين، بل يكون بينهما (بين الثلاث والاثنين)

ثم يقول المصنف في "تعليقه" توضيحاً لدليله الهندسي لو كان الجزء الذي لا يتجزى موجوداً فلتفرض زاوية قائمة كل ضلع من مثلثها درجتان (ولأجل كون درجة مشتركة بين الضلعين) فالمجموع (مجموع الضلعين) ثلاث درجات، وحيث نقول إن الوتر (الضلع الثالث) وهو الخط الواقع أمام الزاوية القائمة والواصل بين الضلعين الآخرين لا يكون مقداره ثلاث درجات (مثل مقدار مجموع الضلعين) بحكم الشكل الحماري (الذي يفهمه الحمار)؛ لأن دعواه أن مقدار مجموع الضلعين من المثلث، أي ضلعين كان أعظم وأكثر من الضلع الثالث (سواء كان وترأ أو غيره) فهذه حصل بالوتر (الذي هو الضلع الثالث) مثلث إحدى زاوية قائمة، فكل الضلعين من مثلث الزاوية القائمة يجب أن يكون أعظم وأكبر من الضلع الثالث الذي هو وتر الزاوية القائمة، وقد فرض أن مجموع مقدار الضلعين ثلاث درجات (لكون الدرجة الرابعة منها مشتركة بين الخطين (الضلعين) ولو كان الوتر أيضاً ثلاث درجات لزم المساواة بين

ضلعين وصنع واحد وهو الوتر وذلك يدبهي البطلان، فلا بد أن يكون مقدار الوتر أقل من مجموع مقدر الضلعين ولا يمكن أن يكون مقدار الوتر درجتين بالشكل المعروف؛ لأنه يدل على أن مقدار وتر الراوية القائمة أزيد وأكثر من مقدار كل واحد من الضلعين الآخرين، وقد فرض أن كلاً من الضلعين مقداره درجتان، فلو كان الوتر نصفاً كذلك (مقداره درجتان) لزم المساواة بين الوتر وكل من الضلعين، وذلك باطل، فحينئذ يجب أن يكون الوتر أزيد وأكثر من مقدار الجرتين، فلا يجوز أن يكون الوتر ثلاث درجات، ولا اثنتين، بل يجب أن يكون بين الثلاث والاثنتين، فيلزم الانقسام (في سطح المثلث)؛ لأنه وجد الأقل من الجزء الكامل (وهو نصف الجزء) فبطل كون الجزء لا يتجزى.

وإذا ثبت بطلان الجزء الذي لا يتجزى ثبت الجوهر المتصل الممتد قسماً وهو الصورة الجسمية على ما تفرز في محله، فلزم اتحاد الأجزاء المتصلة من حيث الحقيقة الوعية، وثبت الاتصال بين أجزاء سطح المثلث (لكون الجزء المشترك بين الأضلاع، وبين أجزاء سطح المثلث).

وبما أن الجسم يكون مركباً من النطوح، كما أن السطح مركب من الخطوط التي يتركب واحدها (الخط) من النقاط، ثبت كون الجسم متصلاً واحداً في حدوداته، ولأجسام كلها مشتركة في الجسمية التي توجد في أفراد الجسم الذي هو جوهر، فثبت تماثل الجواهر، فلزم الاتحاد (اتحاد الأجزاء والأفراد) في صدق وجود الحقيقة (الكلية الطبيعية) في ضمن تلك الأجزاء والأفراد في الخارج، وهذا هو معنى قوله (فلزم الاتحاد حقيقة) أي لزم اتحاد كل أجزاء الجوهر (كالماء) واتحاد كل أفرادها في وجود الحقيقة المشتركة في ضمنها في الخارج، وليس المراد من قوله (حقيقة) حقيقة مقابل المجاز، بل المراد بها الماهية المشتركة.

وقوله - "لأن المتبائنين المخ" هذا بيان دليل الاتحاد بأن المتبائنين حقيقة، كاشين من العناصر الأربعة لا يتصلان (في الحقيقة الوعية) أي لا يكونان مشتركة في الحقيقة، ولا يكون فوقهما حقيقة مشتركة يتصلان بها، كاتصال الإنسان والفرس في الحيوانية، أو

اتصال ريد وعمرو في الإنسانية وإي الاتصال بينهما في وصف عام، وهو كونهما
عصر سمويث الثلاثة (الحيوان والنبات والمعدن)

بل يكون بين المتباينين (من العناصر أو غيرها) مماش (مع عينة أحدهما على الآخر
واهلكه يما) كالتماس بين الماء والنار ويكون السطح الواقع فيه اتباين منفصلاً
بالفعل، فكيف أنه لا اتصال بينهما عقلاً كذلك لا اتصال بينهما حساً، وهذا (المذكور من
بطلان الجزء وثبوت الاتصال ولزوم الاتحاد حقيقة) ضروري يحكم به الوجدان، صرح
به ابن سينا تقريباً لأدهان المقلدين، إذ النقل عن رجل مسلم عند لأذهابهم وعون
لتفهمهم

قوله " فافهم أن هذا السائح " أي أدرك أنها القاري، وأنها المخاطب أن ما
ظهر للمصنف من الدليل الهندسي لاثبات الماهية المطلقة على طور الحكمة دليل قوي
يثبت منه بطلان الجزء الذي لا يتجزى، أو أن هذا الدليل عريز الوجود وقليله، أو أن
صاحب هذا الدليل غالب على أقرانه في الاستدلال وإقامة الدليل

٣- وأقوى الدلائل على وجود الماهية المطلقة (الكلي الطبيعي) في الخارج مقالته
شيع (علوم) الفلسفة والمطلق والكلام، الشيع المارتونكي في "أماليه" على "المسلم" أن
الكلي الطبيعي (الماهية المطلقة) لو لم يكن موجوداً في الخارج

لا يصح تقسيم الكلي إلى الذاتي والعرضي، إذ الكلي الطبيعي إذا لم يكون موجوداً في
الخارج، فالذاتي أيضاً لا يكون موجوداً فيه، فكيف يصدق على أمراده الموجودة في الخارج.
وكذلك لا يصح تقسيم المعرف إلى حد ورسم، فإن الحد (تاماً كان أو ناقصاً) هو
التعريف بالذاتيات فلواتفتى الذاتي فكيف يمكن التعريف بالذاتيات؟.

(٤- المبدأ الرابع في بيان المعرف وأنواعه)

المعرف ما مع الواح (الداخل في أفراد المعرف) من الخروج، والخارج
(عن أفراد المعرف من الولوج (من الدخول)، فيجب (في المعرف
بالكس) الطرد (وهو كونه مانعاً من دخول العير فيه) والعكس (وهو

كونه جامعاً لأفراده) أي يطرد غير المعرف ويعكس (يصدق) على المعرف

المعرف بالكسر هو ما يعيد تصور الشيء بوجه فاء، ومن شرطه أن يكون مانعاً من دخول غير المعرف (بالمفتح) في التعريف، وجامعاً لجميع أفراد المعرف بالمفتح، وهذا عند المتقدمين الذين يشترطون لمساواة بين المعرف بالكسر والمعرف بالمفتح، وأن المتأخرون فيجوزون التعريف بالأعم، فلا يجب عندهم الطرد والعكس

الإيرادات الواردة على التعريف إما تكون لأجل الدعاوى الضمنية
وجميع الإيرادات (انواردة) على التعريف دعاوى ويعكس في جوابها المنع

واعلم أن النوع الثلاثة (المع والنقص والمعارضة) إنما ترد على كلام فيه حكم، وأما التعريف الذي العرض منه تصوير المعرف وبيانه، لا يرد عليه شيء من النوع الثلاثة، نعم، يكون فيه أحكام ودعاوى ضمنية، كدعوى الخذبة (كونه خذاً) والرسومية (كونه رسماً) والاطراد (كونه مانعاً) والانعكاس (كونه جامعاً) فيرد على التعريف أحد النوع الثلاثة باعتبار تلك الدعاوى والأحكام الضمنية، ولهذا قال المصنف "وجميع الإيرادات على التعريف دعاوى" أي مشتمل على دعاوى وأحكام ضمنية، فلا يرد الإشكال بأن التعريف تصوير يرد تحت لا حكم فيه، فكيف يرد عليه النوعات الثلاثة؟

الإيرادات الثلاثة

١. المع هو طلب الدليل عن المدعى على دعواه
٢. والنقص على نوعين إجمالي، وهو مع دعوى المدعى اجمالاً، بأن دعواك باطل لكذا وكذا، وتمصيلي، وهو أن يقول المورد (المعترض) أن دعواك باطل بجميع أجزائه ودلائله.

٣. والمعارضة هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه المدعى، وتلك الإيرادات الثلاثة اصطلاح علم المناظرة والخلاف، وليست من اصطلاحات المنطق، فإن علماء

السطرة واجدان يتخدونها في مساطراتهم ويجادلونهم العلمية، ويستعينون بها في مقابلة
حصولهم

ثم قال المصنف ويكفي في جوابها (جواب تلك الإيرادات) امسح أي يكفي في
جواب كل واحد من تلك الإيرادات إذا أوردت على التعريف بأن يقول المعرف إيردك
ممنوع وخطأ، فلا أسلمه

أنواع المعرفة: وهو عن ثلاثة أنواع: الحقيقي والرسمي واللفظي
(وهو) حقيقي إن كان بالذاتيات، ورسمي إن كان باللوازم، ولفظي (إن
كان بلفظ) أظهر ومرادف (للمعرف)

١. فالتعريف الحقيقي ما كان بالذاتيات، كتعريف الإنسان بالحيوان الساطق
 ٢. و لرسمي ما كان باللوازم، كتعريفه بالحيوان الضاحك أو الكاتب
 ٣. واللفظي ما كان بلفظ أظهر وأوضح في الدلالة على المفهوم من المعرف
ومرادف للمعريف، كتعريف العصفر بالأسد، أو العقار بالخمر
- و أشار المصنف إلى مذهب المتقدمين (من عدم اشتراط المساواة بين التعريف و
المعرف (بالتفتح) و قال ' وقد أجبر (التعريف) بالأعم، أي وقد أعطى الاجارة يكون
التعريف الحقيقي بالأعم، إذا كان المقصود من التعريف الحقيقي امتياز المعرف عن
بعض ما عده، دون تصور حقيقته أو امتيازه عن جميع ما عده، كتعريف الإنسان
بالحيوان فقط أو تعريف الكلمة باللفظ فقط.

ومن العجائب قول من شرح عبارة المصنف بقوله وقد أجبر التعريف اللفظي
بالأعم، لأن التعريف اللفظي يكون بلفظ أخص أشهر وأوضح من لفظ المعرف
(بالتفتح)، والعموم والخصوص من صفات المعنى، فكيف يكون اللفظ الأشهر أعم أو
أخص من لفظ المعرف؟

وأيضاً يكون للفظ الواقع في التعريف اللفظي مرادفاً للفظ المعرف (بالتفتح)
فيكون معناهما واحداً، مع أن العام غير الخاص

فائدة

١ التعريف الحقيقي على نوعين حدّ تام، وحدّ ناقص، وكذلك لتعريف ابرهيمي له قسمان رسم تام، ورسم ناقص، فصار للمجموع أربعة
 ٢ وفي "التوضيح" "التعريف بما حقيقي، كتعريف الماهيات الحقيقية، وقد اسمى، كتعريف الماهيات الاعتبارية"، وقد ذكر "مشتها" (أمثلة لماهيات الاعتبارية) سابقاً، ويفهم من كلام صاحب التوضيح أنّ هذا قسمياً خامساً لتعريف لم يذكره المصنف، وهو التعريف الاسمي.

٣: وقال عبد الحق الخليل آبادي في شرحه على "المسلم" ص ٣٩ "فالتعريف الاسمي عندهم داخل في التعريف الحقيقي" أي جعل المنطقيين التعريف الاسمي نوعاً من التعريف الحقيقي، ونكس صاحب "التوضيح" جعل التعريف لاسمي قسماً ومقابلاً لتعريف الحقيقي.

الذاتي وتعريفه

والذاتي: ١- ما (يكون) فهمه داخلاً في فهم الذات، ٢- وقيل (هو) ما لا يعقل (ما لا يذكر لثبوته للذات علة) ونُقِضَ (التعريف الثاني بصفة الإمكان)؛ (فإنه يصدق عليه أنه ثابت للممكن من غير علة)، إذ لا إمكان بالعبير (أي لا يكون وجود صفة الإمكان في الممكن لأجل غيره، مع أنّ صفة الإمكان ليس بدائي للممكن، بل من عوارضه، فدحل العرضي في تعريف الذاتي)

وبعد ما قال المصنف "هو (التعريف) حقيقي إن كان بالذاتيات" أورد أن يعرف الذاتي فقال: والذاتي الخ.

ثم ذكر للذاتي تعريفيين: وأشار إلى ضعف الثاني بقوله. "ونقض بالإمكان"، فحاصل التعريف الأول: أن الذاتي هو الذي يستلزم فهم ذات الشيء فلهمة، بحيث تدل الذات نفسها على الذاتي، فكأنها علّمت ذات الشيء علّم ذاته.

وخاصة تعريف انثني أن اداني هو ما لا يحتاج في ثبوته ووجوده إلى عنة، بل تكفي نفس الذات للدلالة عليه.

ثم ذكر القص الوارد عن التعريف الثاني وقال "ونقص بصفة لإمكان"؛ لأنها ثبتت بدات الممكن من غير الاحتياج إلى عنة، مع أنها عرضي لها، وليس بداتي للممكن؛ إذ لا يثبت صفة لإمكان بدليل آخر غير اقتضاء الذات إياه، نعم، إلا أن يقال إن اقتضاء ادات عنة لثبوت الإمكان، ولكن يزاد هذا الاقتضاء لدليل الثاني الآتي

وهذا نقص إجمال سنده (دليله) قوله "إذ لا إمكان بالغير"، والدليل انثني أن الإمكان لو كان لأجل العنة، فيلزم عدم نائير العنة أو عدمها أن لا يكون الممكن ممكن لذاته، بل إما أن يكون واجباً، وإما أن يكون ممتمناً، وهذا قلب الحقائق وهو محال؛ لأن كل مفهوم يتصوره العقل لا يخلو عن الأحوال الثلاثة، الإمكان أو الوجوب أو الامتناع، فالممكن باعتبار الذات يحتمل إحدى هذه الثلاث، فإذا لم يبق ممكناً باعتبار ادات، فلا يخلو عن الاثني الباقيين الواجب أو الممتنع.

تتمة بحث المعرف بإشكال الإمام الرازي والجواب عنه

قال وأورد على تعريف الماهية أنه (إتما) بنفسها، و (إتما) بأجزائها (فهذا) تحصيل الحاصل، و (إتما ب) العوارض التي (هي) خارجة، فلا تحصل بها الحقيقة و (أتما) الجواب (عنه)، فإن التصورات المتعلقة بالأجزاء (أجزاء الحدة) تفصيلاً إذا رتبنا (بتقديم العام، كالحيوان) و تأخير (الخاص كالناطق) و قيّدنا (بجعل الخاص صفة للعام) فهذا المجموع هو الحدة الموصل إلى الصورة الوحدانية المتعلقة بجميع الأجزاء (أجزاء الحدة) و هو (أي المجموع) محدود، فهناك (أي في محل التعريف الحقيقي) تحصيل أمر لم يكن حاصلًا، فتدبر

تفصيل الإشكال : على ما قاله الإمام الرازي أن تقسيم المعرف بالكسر إلى الحقيقي والبرسمي غير صحيح، لأن التعريف الحقيقي لا يفيد شيئاً، بل يستلزم المحال،

وهو تحصيل الحاصل وأما التعريف الرسمي الذي يكون بالعرض، فلا تتحصل به الحقيقة، نعم يمكن به (بالتعريف الرسمي) اختيار الحقيقة عما عداها إذا كان بالعرض دون العرض العام.

ووجه لزوم تحصيل الحاصل بالتعريف أن تعريف ماهية من الماهيات أو حقيقة من الحقائق (فإن الماهية هي الحقيقة بعد وقوعها في جواب السؤال بـ (ما هي؟) لا يتخلو عن أحد من الاحتمالات الأربعة:

إما أن يكون تعريفها بنفسها، وإما أن يكون بجميع أجزائها، وإما أن يكون ببعض أجزائها، أو يكون بعوارضها، والكل باطل.

١- أما بطلان الشق الأول، فإن تعريف الشيء بنفسه تحصيل الحاصل، أي تحصيل الشيء الذي كان حاصلًا من قبل، وهذا لغو، وأيضاً يلزم تقدم الشيء (من حيث أنه معترف بالكر) على نفسه (من حيث أنه معترف بالفتح) فإن الحد يكون مقدماً عن المحدود.

٢- وأما الشق الثاني، فلأن جميع الأجزاء هو نفس الشيء تفصيلاً، فيكون التعريف بها هو التعريف بنفس الشيء، مع لزوم المحال فيه أيضاً (وهو تقدم الشيء على نفسه وتقدم الأجزاء على الكل).

٣- وأما الشق الثالث، فلأن الكل (جميع الأجزاء) إذا لم يعد المعرفة، بل يهزم فيه تقدم الشيء على نفسه، وتقدم الأجزاء كلاً أو بعضاً على الكل مجموع، فكيف التعريف ببعض الأجزاء؟

٤- وأما الشق الرابع، (وهو التعريف بالعوارض)، فإنه لا يمكن معرفة الحقيقة بالعوارض الخارجة عنها، فإنها لا تفيد علم الحقيقة، نعم يحصل بها امتياز الحقيقة عن جميع ما عداها إذا كانت العوارض من الخواص، وإلا فلا، فثبت أن تعريف ماهية (الحقيقة) غير ممكن بالتعريف الحقيقي ولا بالرسمي.

تفصيل الجواب: أن التصورات المتعلقة بالأجزاء، أي أجزاء الحد تفصيلاً مثل تصور الحيوان، وتصور الباطق في تعريف الإنسان أو تصور اللفظ والوصف والمعنى

والإفراد في تعريف للكلمة، إذا رُتبت بتقديم العام على الخاص، وقيدت بجعل الحاضر صفةً لعدم، حتى يحصل المركب التقيدي، فهذا المجموع المرتب المقيد (سواء كان له جزآن أو أكثر) هو الخذ الموصل إلى الصورة الواحدية التي حضرت للخذ (بعد الهيئة التركيبية) وتعلقت بجميع أجزاء الخذ احتمالاً، وهو (أي مجموع الصور المتعقبة بأجزاء الخذ، والتي عرضت لها الصورة الواحدية بعد الترتيب والترتيب) محدود، وهذا المجموع المرتب المركب لم يكن حاصلًا من قبل، فهما (أي في محض التعريف الحقيقي) تحصيل أمر (وهو العلم بالمجموع) لم يكن حاصلًا قبل هذا الترتيب والتقييد والترتيب.

فتستبر: فيه إشارة إلى جواب آخر، وهو أن مع التعريف للماهية باعتبار العوارض ممنوع؛ لأن الغرض من تعريف الماهية قد يكون تحصيل حقيقتها، ولا شك أن هذا الغرض لا يحصل من التعريف بالعوارض؛ إذ لا تحصل الحقيقة بها؛ وقد يكون الغرض من تعريفها امتيارها عن جميع ما عداها، وهذا الغرض يحصل من التعريف بالرسم (بالعوارض) فالحكم بمسح التعريف الحقيقي خذاً ورسمًا مجموع بهذا السند المذكور.

٥- المبدأ الخامس في تعريف الدليل وبيان أنواعه وأجرائه

ثم الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، كـ
 "العالم حادث" في قولنا "العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم
 حادث، والثالث هو المطلوب الخبري) وقد يحض (الدليل) بالقطعي،
 ويسمى (الدليل) الظني أمانة

وبعد الفراغ عن بيان الموصل التصوري وهو المعرف بالكسر، والقول الشارح،
 شرع انصف في بيان الموصل التصديقي وهو الدليل والحجة

١- تعريف الدليل: وهو ما يمكن الوصول (أي وصول الدهن) بالنظر
 الصحيح فيه (في مدلوله) إلى مطلوب خبري (أي إلى العلم بمطلوب خبري)

مثال الدليل - كقول القائل العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث، وهذا اثبات هو المطلوب الخيري، أو معناه (معنى قوله كالعالم) لمظ العالم وحده، فمن مفهومه ما يعلم به الصانع، فبالنظر الصحيح فيه يصل الدهس إلى توحيد الله تعالى وحدوث العالم.

٢- أنواع الدليل باعتبار الدلالة. وهو على نوعين

الأول ما يفيد القطع في مدلوله، حتى لا يحتمل انقيص، كمحكيات الكتب، والمتواترات من التسة، وبعض الأوليات، نحو الكل أعظم من الجزء، وانواحد نصف الاثني، والتار محرقة، والشمس مشرقة

والثاني: ما يفيد الظن فيه، ويقال للدليل الظني أمانة أي علامة

والدليل إذا كان بمعنى الأول (ما يفيد القطع) فهو لا يشمل الاستقراء والتمثيل فإيهما ظنيان لا يفيدان القطع، وإن كان عاقماً فيشمل القياس والاستقراء والتمثيل.

وقوله: "كالعالم". إشارة إلى موضوع صغرى الدليل، وإلا فلا يمكن أن يكون مثلاً للدليل المركب الذي يجري فيه النظر وترتيب أمور معلومة.

وبعض شراح "المسلم"، جعلوه مثلاً كما أشرت إليه من قبل.

ومثال الدليل الظني الذي يوصل إلى مطلوب خبري ظني: قولهم: زيد سارق، لأنه بطرف بائس، وكل طائف بائس فهو سارق، فزيد سارق، والطواف بائس لا يكون للسرق فقط، فيكون دليلاً ظنياً.

وفي الشرعيات القياس وأخبار الأحاد كلها أدلة ظنية.

أجزاء الدليل

والانتاج (أخذ النتيجة) مبني على التثليث، (كون أجزاء الدليل ثلاثة) (موضوع المطلوب ومحموله والوسط) إذ لا بد من الوسط (الواسطة) بين موضوع المطلوب ومحموله، وهي الحد الأوسط) فوجبت المقدمتان (الصغرى والكبرى) ومن ههنا (من أجل تثليث أجزاء الدليل) قال

المنطقي (في تعريف الدليل) هو قولان يكون عنه قول آخر

الشرح وإنما يمكن أخذ النتيجة عن الدليل بعد أن يكون مشتملاً على ثلاثة أجزء، موضوع المطلوب، وهو الحد الأصغر، ومحمول المطلوب، وهو الحد الأكبر، والواسطة بين موضوع المطلوب، ومحموله وهي الحد الأوسط، فيحصل من هذه الثلاث، الصغرى والكبرى ثم لمطلوب، الدليل لأنه لا بد لثبوت محمول المطلوب لموضوعه (كثبوت الحدوث للعالم) من لواسطة وهي الحد الأوسط المكرر في الصغرى والكبرى

مثاله - كما تقول العالم متعيز، وكل متعيز حادث، والمطلوب أو النتيجة "فالعالم حادث" ولفظ (العالم) موضوع المطلوب، ولفظ (حادث) محموله، ولفظ (متعيز) واسطة بينهما، وحملة (العالم متعيز) صغرى، وحملة (كل متعيز حادث) كبرى، و(متعيز) واسطة في ثبات محمول الكبرى لموضوع الصغرى أي لثبوت الحدوث للعالم ومن أجل ضرورة تثلث الأجزاء في الدليل قال المنطقي في تعريف ادليل هو قولان يكون عنه قول آخر، أي هو مركب من قولين يدرم عنهما قول ثالث، وهو المطلوب .

وهو (أي التعريف الثاني للدليل أعني التعريف المنطقي) يتناول الاستقراء والتشليل، كتساوله القياس، وقد يقال (في التعريف الثالث) . هو قولان يستلزم لذاته قولاً آخر، فيحتص (هذا التعريف) بالقياس

١-تعريف القياس : وهو قول مؤلف من قولين يستلزم لذاته قولاً آخر، فد(قول)معناه مركب تام خيري، وقوله (مؤلف)لتعلق الجار والمجرور به، وهما (من قولين)، فإن المركب المصنوع من(قول)مبهم لا يهم أنه مركب من كم أجزاء؟ وقوله(من قولين)أي من قضيتين .

وقوله(يستلزم لذاته)فيه احتراز عن الاستقراء والتشليل، فربما لا يستلزمان القول الآخر(المطلوب)لذاتهما، بل لأجل مقدمة أخرى التي تحصل من تشبع

اجترثيات (في الاستقراء) ومن الاشتراك في العلة (في التمثيل)

٢- تعريف الاستقراء وهو تتبع الحرفيات الكثيرة لا سباط و استخراج حكم انكفي منها، كتتابع فواء الحيوانات عند الأكل، ثم الحكم بأن جميع الحيوانات يحزك فكه الأسفل عند المضغ، وما أن بعض الحيوانات (كالتمساح) ليس كذلك، فيكون الاستقراء دليلاً ظنيًا، وترتيب الدليل الاستقرائي هكذا هذا (الحمار) حيوان، وكل حيوان يحزك فكه الأسفل عند المضغ، فالحمار كذلك

٣- تعريف التمثيل: وهو بيان مساواة المرع (أو المقيس) للأصل (أو لمقيس عليه) في العلة أولاً، ثم في الحكم ثانياً، كما تقول للنبيذ الذي إدا على واشتد وقذف بالزبد، به كخمر في الاسكار، فمعناه أن هذا النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام فهذا حرام ومن الممكن أن يكون في قوة العلة وتأثيرها فرق، فجعلوه دليلاً ظنيًا وتخصيص هذا التعريف الثالث بالقياس لأجل أنه يستلزم النتيجة (القول الآخر) لذاته، بخلاف الاستقراء والتمثيل؛ فإنيها يحتاجان إلى مقدمة أخرى.

٦- الصور الخمس القريبة لانتاج للقياس

فالصور الثلاث للقياس الاقتراحي، والصورتان للقياس الاستثنائي

١- الصورة الأولى: وهذه صورة القياس الاقتراحي في هيئة الشكل الأول الذي يكون الحد الأوسط فيه محمولاً في الضعري وموضوعاً في الكبرى، وعرض لمصنف من هذه الصورة بيان كلية الكبرى (موجبة كانت أو سالبة) وإيجاب الضعري، (كلية كانت أو جزئية) وهم (إيجاب الضعري وكلمة الكبرى) شرطان لانتاج الشكل الأول نحو كل إنسان حيوان، وكل حيوان متحرك بالارادة فكل إنسان متحرك بالارادة، فإنه قد أثبت محمول الكبرى وهو (متحرك بالارادة) لجميع أفراد الحد الأوسط وهو (حيوان).

أو نحو قولنا: كل باطق إنسان، ولا شيء من الإنسان بحجر، فلا شيء من الباطق

بمحجر، فهي هذا المثال سلب الحجريّة عن جميع أفراد الإنسان أي سلب المحمول عن جميع أفراد الحد الأوسط

وفي مكّين الضعري موجبة، والكبرى كلية، ومثال الضعري الموجبة الجزئية نحو بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان باطق، فبعض الحيوان باطق وهذا معنى قول المصنف:

(الصورة) الأولى أن يعلم حكم لكل أفراد شئ، ثم يعلم ثبوته للآخر كلاً أو بعضاً، فيلزم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك بالضرورة، فلا بد من إيجاب الضعري و كلية الكبرى

(١) والمراد (بالحكم) المحكوم به وهو محمول الكبرى، وهو في المثال ههنا لفظ (متحرك بالارادة).

(٢) والمراد بـ(كلّ أفراد شئ) كلّ أفراد الحد الأوسط، وفي المثال هو لفظ (حيوان) هذا في الموجبة الكلية، وأما في السالبة الكلية فيكون سلب ذلك المحمول عن جميع أفراد الحد الأوسط، كما في المثال السابق 'لا شئ من الإنسان بمحجر، فميه سلب الحجريّة عن جميع أفراد الإنسان.

وحاصل الكلام أن أحد الشرطين في الشكل الأوّل هو كلية الكبرى مطلقاً، أي في حالتي الإيجاب والسلب.

(٣) والمراد بثبوت ذلك العلم للآخر بأن ثبت ذلك الحكم وهو الحد الأوسط الذي وقع محمولاً في الضعري لأفراد موضوع الضعري، كلية كانت أو جزئية

(٤) فيلزم ثبوت ذلك الحكم (المحمول) في الكبرى للآخر بدهاءة وهو موضوع الضعري كذلك، كلاً أو بعضاً، وهذه هي النتيجة والمطلوب، فثبت أن إيجاب الضعري في الشكل الأوّل لازم وضروري، وكذلك كلية الكبرى.

وقد ذكرنا مثال الكبرى والضعري قبل شرح العبارة.

اعتراض ابن الهمام في (التحرير) والجواب عنه
وما في "التحرير" إلا في مساواة طرفي الكبري، وليس بشيء؛ لأنه ليس
لداته

تفصيل الاعتراض أنه قد سبق في متن السابق أن الشكل الأول له شرطان: إيجاب الضعري وكليته الكبري، يعنى لا ينتج الشكل الأول بدون وجود هذين الشرطين، وخاصة إيجاب الضعري لازم؛ لأنه قد فلا يد من إيجاب الضعري، فاعتراض عليه ابن الهمام في كتابه (لتحرير) وقال لا ينتج الشكل الأول إلا بعد إيجاب الضعري إلا في صورة مساواة طرفي الكبري؛ لأنه لا حاجة إلى إيجاب الضعري في هذه الصورة كما تقول بعض الحيوان ليس بإنسان، وكل إنسان باطن، وتكون النتيجة بعض الحيوان ليس بناطق، هذا قياس من الشكل الأول، والنتيجة صحيحة، مع أن الضعري ليست بموجبة، وأما طرفي الكبري (الموضوع، وهو الإنسان، والمحمول، وهو الباطن) فمتساويان.

تفصيل الجواب قال المصنف (أما هذا الاعتراض) فليس بشيء (يعتمد عليه وينقض به) (قاعدة إيجاب الضعري)؛ لأنه (أي انتاج الشكل الأول مع عدم إيجاب الضعري في صورة مساواة طرفي الكبري) ليس لذات القياس، والامتياز المعترف في تعريف القياس هو الامتياز لأجل ذات لقياس، وفي مادة القطع ليس كذلك، بل هو لأجل مقدمة أجنبية، وهو أن سلب أحد المتساويين يستلزم سلب المساوي الآخر، فسلب الإنسان في الضعري استلزم سلب الباطن في الكبري، فجاءت النتيجة بعض الحيوان ليس بناطق، ولو كان المحمول في الكبري غير الباطن لم تصدق النتيجة، فهذا الصديق لخصوصية المادة، لا لأجل اقتضاء ذات القياس

إيراد آخر على اشتراط إيجاب الضعري وجوابه
وأورد (على هذا الاشتراط) المثال الآتي ألف ليست ماء، وكلما ليس ماء
(هو) جيم (فألف جيم)، والجواب أن السلب من حيث هو سلب رفع

محصر، وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت، فإن لاحظته في الصغرى فلا سلب، بل إيجاب سلبه، والآ فلا اندراج

١ تفصيل الأبراد: أن اشتراط إيجاب الصغرى لانساح الشكل الأول لا ضرورة له؛ فإنه ينتج من غير رعيه هذا الشرط أيضاً، كما في مثال الذي ذكره المصنف بأنه جاء جيم رعيه لعموم لقاعدة ألف ليست بألف، وكلها ليس بـه فهو جيم، فأنف جيم، ومثله في غير المنشبهات المنطقية كما يأتي

الحلأ، ليس بوجود، وكلها ليس بوجود ليس بمحسوس، فحلأ ليس بمحسوس، ففي هذين لكبين الصغرى ليست بموجبة والنتيجة صحيحة، والشكل هو الشكل الأول

٢- تفصيل الجواب موقوف على مقدمة

١ وهي أن القضية التي يكون فيها حرف السلب على ثلاثة أنواع. السالبة البسيطة، نحو زيد ليس يكتب، والسالبة المعدولة، نحو ليس الحجر بلاجماد، والقضية الموجبة المعدولة التي وقع حرف السلب جزءاً منها (جزءاً من الموضوع أو جزءاً من المحمول) نحو كل لا حيوان لا إنسان.

٢ وأن عقد الحمل عبارة عن اتصاف أفراد الموضوع بمفهوم المحمول الذي يعتبر عنه بالوصف العوائق لأفراده، فكان ذلك المفهوم أو الوصف عنوان تلك الأفراد.

٣ وأن عقد الوضع عبارة عن اتصاف أفراد الموضوع بمفهوم الموضوع الذي هو وصف عوائق لأفراده.

المثال التطبيقي: ففي كل إنسان حيوان، اتصاف أفراد الإنسان بمفهوم الإنسان يقال له عقد الوضع، التحيين وتخصيص تلك الأفراد بذلك المفهوم (الحيوان الناطق) واتصاف أفراد ذلك الموضوع بمفهوم الحيوان (المتحرك بالارادة) يعتبر عنه بعقد الحمل، لأن فيه رعاية حمل ذلك المفهوم على أفراد الموضوع أولاً، ففي القضية الموجبة التي لا يد فيها من وجود الموضوع، لا بد من اعتبار عقد الوضع وعقد الحمل

كثيها، كما في المثال المذكور أن فرد من أفراد الإنسان المتصف بالإسانية، هو متصف
بأخوابيه أيضاً، فيعتبر عقد الوضع أولاً، وعقد الحمل ثانياً

و يكون الحكم في هذه القضايا الثلاث مختلفاً

١ هي السالبة البسيطة يكون سلباً واحداً، وهو سلب المحمول عن الموضوع،
وسلب الكتابة عن زيد،

٢ وفي السالبة المعدولة يكون سلبان نحو الحجر ليس بلا جمد، وفيها ذاتان
للسلب (ليس) و(لا)، وكذلك الحكم فيها سلب (لا جمد) عن الحجر، لأنه جمد، ولم يبق
في (لا) معنى الهمي، بل صارت (لا) جزءاً للمحمول، بمعنى عدم اتحادية مسلوب عن الحجر

٣- وفي القضية معدولة الطرفين (كل لا حيوان لا إنسان) اثبات عدم الإسانية
لأفراد ليست فيها حيوانية، فكلمة (لا) في الطرفين صارت جزءاً من الموضوع والمحمول

فدأب نأقي إلى الجواب:

وهو . أن السلب من حيث أنه سلب فقط، وليس فيه شائبة الثبوت هو رفع
محض للحكم، لا يكون فيه جانب الثبوت فقط، ولكن عقد الوضع في الكبرى (وكله
ليس بـء فهو جيم) أي كلياً يتصف بكونه ليس بـء من الأفراد لا يتخذ عن لحاظ ورعاية
الثبوت (في ائمة)، وهو ثبوت الوصف العمومي لأفراد الموضوع (أي كون تلك الأفراد
متصفة بعدم كونها بـء، فإن لا حفظه أيها المورد السائل، ذلك الثبوت في عقد الوضع في
الضغرى، فلا سلب أي لا يبقى سلب في الضغرى، بل فيها إيجاب وإثبات (هو وجد
الشرط، وهو شرط الإيجاب في الضغرى) وألاً، أي وإن لم تلاحظ ذلك الثبوت في
الضغرى، فلا اندراج، أي لا يكون محمول الكبرى مندرجاً في الأوسط، ولا الأوسط في
موضوع الضغرى، فلا يصح القياس.

وحاصل الجواب . أن الضغرى (ألف ليست بـء) ليست مبدأ محضاً، بل لوحظ
فيها ثبوت عدم البائية للألف، دون سلب البائية عن الألف، حتى تكون الضغرى مبدأ
محضاً، ولم يدرج موضوعها تحت الأوسط الذي هو مندرج تحت الأكبر، وبعد حذف
الأوسط لم يدرج الأكبر تحت الأصغر، ولم تلزم النتيجة، بل الثبوت الملحوظ في عقد

وصح الكبرى هو الملحوظ في عقد وضع الضعري، فلم يبق السلب في الضعري ولم يبق الإشكال

٢ الصورة الثانية وبيان الشكل الثاني وشرائطه

والثانية أن يعلم حكم لكل أفراد شيء ومقابلته (فإن كان الحكم الأول إيجاباً، فهذا المقابل يصكون سلباً، وإن كان الحكم الأول سلباً فيكون ذلك المقابل إيجاباً) للأحر كله أو بعضه، فيعلم منه سلب ذلك الشيء (محمول المطلوب) عن الأحر (موضوع المطلوب) كذلك بتأمل (أي بعد ردة الشكل الثاني إلى الأول)

- (١) قوله أن يعلم حكم، أي إيجاب أو سلبه وهو محكوم به
- (٢) والمراد بقوله لكل أفراد شيء، هو أفراد الأكبر كلها، وهذا حاصل الكبرى
- (٣) والمراد بمقابلته هو مقابل الحكم الأول في الإيجاب والسلب، كما أشير إليه
- (٤) والمراد بقوله "لأحر كله أو بعضه" هو لأصغر باعتبار جميع أفرادها أو بعض أفرادها (أي سواء كانت الصغرى كلية أو جزئية) وهذا حاصل الصغرى.
- (٥) وقوله فيعلم سلب ذلك الشيء وهو الأكبر (محمول النتيجة)
- (٦) وقوله من الأخر، أي من الأصغر وهو موضوع النتيجة.
- (٧) وقوله كذلك أي كلاً أو بعضاً، (يعني سواء كانت النتيجة سالبة كلية أو سالبة جزئية).

(٨) وقوله (بتأمل) إشارة إلى أن إنتاج الشكل الثاني إنما يفهم ويسهل بعد ردة إلى الشكل الأول بعكس الكبرى، فمن هذا الوجه أشار إلى ضرورة التأمل والتفكير

فما يدل عليه عبارة المصنف أمور:

١- الأول تعرف الشكل الثاني، وهو أن يكون فيه الحد الأوسط محمولاً فيهما

(في الصغرى والكبرى).

- ٢- والثاني بين شرائطه، وهي كلية الكبرى واختلاف المقدمتين إيجاباً وسلباً،
فإذا كانت إحداهم موجبة فلا بد أن تكون الأخرى سالبة.
- ٣- والثالث أن المراد بالحكم في قوله: (أي يعلم حكم) هو المحكوم به
(المحمول) لا معنى آخر
- ٤- وقوله (لكل أفراد شئ) إشارة إلى كلية الكبرى
- ٥- وقوله (ومقابله) إشارة إلى اختلاف المقدمتين إيجاباً وسلباً
- ٦- وقوله (فيعلم منه سلب ذلك الشئ) إشارة إلى أن النتيجة في الشكل الثاني
تكون سالبة

اعتراض ابن الحاجب على إنتاج الشكل الثاني

والجواب عنه

وما في مختصر المنتهى لابن الحاجب من أنه لا إنتاج إلا (بالشكل)
الأول، فادعاء؛ لأن اللزوم (لزوم النتيجة للقياس) لا يكون لأجل
مقدمة أجنبية، ويجوز أن يكون (ذلك اللزوم) مع متعدد من
(الأشكال ولا يكون (اللزوم خاصاً بالشكل الأول) ودوران النتيجة
مع الشكل الأول (وجوداً وعدمياً) لا ينافي الإنتاج أو اللزوم مع بقية
الأشكال

حاصل الاعتراض أن المصنف ذكر في "التلخيص" أن إنتاج الأشكال الأربعة إنما
يكون بالرد الشكل الثاني إلى الأول بعكس الكبرى، ويزد الشكل الثالث إلى الأول
بعكس الصغرى ويزد الشكل الرابع إلى الأول بعكس المقدمتين، أو بعكس ترتيب
الصغرى والكبرى، وذكر في هذا الكتاب (المسلم) إنتاج الأشكال الثلاثة غير الشكل
الرابع، واعتراض عليه ابن الحاجب في "المختصر" بقوله "لا إنتاج إلا بالشكل
الأول" أي الإنتاج البديهي من غير حاجة إلى التغيير والرد، إنما يكون بالشكل الأول
فقط، فذكر إنتاج سائر الأشكال اشتغال بما لا يعتبه

وحاصل الجواب - أن قول ابن الحاجب، (لا إنتاج إلا بالشكل الأول) ادعاء، أي دعوى بلا دليل ونحكمم بلا برهان، لأن الدليل الذي أشار إليه من عدم اندروم و لدوران مع بقية الأشكال لا يعتد به؛ لأن ذلك اللزوم وإن كان بسبب الزد إلى الشكل الأول بالعكس، ولكن ليس لأجل معدمه أجبية، بل إنما يكون ذلك اسروم لأجل ذلك لقياس، والقياس قولاً يستلزم القول الثالث بداهة

فكم أن الإنتاج في الشكل الأول يكون من غير الحاجة إلى مقدمة أجبية كذلك في سائر الأشكال لم تكن النتيجة لأجل مقدمة أجبية، فقبول نتيجة الشكل الأول، ورذ إنتاج بقية، لأشكال ادعاء محض، وكذلك الدوران بعد الزد إلى لشكل الأول يكون مع كل واحد من الأشكال الباقية.

وم يذكر المصنف هنا الشكل الرابع لكثرة الحاجة إلى الزد فيه، من عكس المقدمتين أو عكس الترتيب.

٢ الصورة الثالثة بيان الشكل الثالث

وبيان شرائط إنتاجه

والثالثة أن يعلم ثبوت أمرين لثالث وأحدهما كفي، فيعلم التقاءهما فيه، أو يعلم ثبوت أمر له مع عدم ثبوت الآخر له كذلك، فيعلم عدم التقاءهما فيه، فلا يكون اللازم (المطلوب) إلا جزئياً موجباً أو سالباً

(١) في هذه العبارة بيان صورة الشكل الثالث، الذي يكون الحد الأوسط فيه موضوعاً في الضعري والكبرى كليهما،

(٢) وبيان شرائطه، وله شرطان أحدهما بإيجاب الضعري والثاني كلية إحدى المقدمتين (الضعري أو الكبرى) بحيث إذا كانت إحداهما جرتية فلا بد أن تكون الأخرى كلية، وإلا لم يتحقق اندراج الأصغر تحت الأوسط، ولا الأوسط تحت الأكبر، فلا تحصل النتيجة.

(٣) ومعنى "ثبوت الأمرين" ثبوت الأصغر (موضوع النتيجة) والأكبر (محمول

النتيجة) "ثالث" أي للحد الأوسط

- (٤) وقوله وأحدهما كلي إشارة إلى اختلاف المقدمتين كماً بحيث تكون إحدى المقدمتين كمية، مع جرتية الأخرى
- (٥) ومعنى قوله "فيعلم لتقائهما فيه" أي انتفاء الأصغر والأكبر في الحد الأوسط، ولكن بشرط أن تكون الضعري أو الكبرى كمية، لتحقق شرط ثالث
- (٦) ومفهوم قوله "أو يعلم أمره، مع عدم ثبوت الآخر له كذلك" هو بيان اشتراط إيجاب الضعري وثبوت الأصغر للأوسط، ومعنى "مع عدم ثبوت الآخر له كذلك" هو عدم ثبوت الأكبر للأوسط كلاً، يعني إذا كان ثبوت الأصغر للأوسط كلاً، فلا بد أن يكون ثبوت الأكبر له بعضاً "فيعلم عدم لتقائهما فيه" أي يعلم عدم انتفاء الأصغر و الأكبر في الحد الأوسط، لأنه إذا عدم ثبوت الأصغر للأوسط كلاً أو بعضاً، وعدم سلب الأكبر عن الأوسط كلاً، فعلم سلب الأكبر عن الأصغر بعضاً أيضاً
- (٧) وقوله "فلا يكون اللارم (النتيجة) إلا جرتية، أي سالبة جرتية أو موجبة جرتية، فانه إذا جمع في المقدمتين لسلب والجرتية، تكون النتيجة سالبة جرتية، وإذا وجد أحدهما، فتكون النتيجة إما سالبة وإما جرتية، لأن النتيجة تكون تابعة لأحسن وأردل المقدمتين، فإن السلب أحسن وأحقر من الإيجاب، والجرتية أحسن من لكية
- مثابه كلى، بسان حيوان، وليس بعض الإنسان بكاتب، فبعض الحيوان ليس بكاتب

وكذا قول القائل: بعض الجسم حيوان، وكل حيوان متحرك بالارادة، فبعض الجسم متحرك بالارادة، هذا من الشكل الأول، والنتيجة تابعة للكبرى في الجرتية ففي امثال الأول من الشكل الثالث كانت، النتيجة تابعة للكبرى في السلب

٤ الصورة الرابعة في بيان القياس الاستثنائي الاتصالي

والرابعة أن تثبت الملازمة بين أمرين (المقدم والتالي) فينتج فيه (في هذا القياس) وضع المقدم (وجوده) وضع التالي (وجوده) والا (وان لم

ينتج كذلك) فلا لزوم (بيهما) ولا عكس، (أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم) لجوار أعمية اللارم (التالي) والرفع (عدم وجود أحدهما) بالعكس (أي بعكس الوضع، فينتج رفع التالي (عدم وجوده) رفع المقدم وعدم وجوده لا العكس، أي لا ينتج رفع المقدم رفع التالي)

وتما مرغ عن بيان انضور، الثلاث للقياس الاقترابي شرع في بيان الضرورين من اقياس الاستثنائي الذي ينتج فيه وضع المقدم وضع التالي دون العكس، أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم، مثله كما كتبت الشمس طالعة فالارض مضيئة، لكن لشمس طالعة، فالارض مضيئة، وأما وضع التالي فليس يلزم أن ينتج وضع المقدم، فمن التالي (اللازم) قد يكون أعم من المقدم (الملروم) فوجود العام لا يستلزم وجود الخاص.

ولو لم ينتج وضع المقدم (وجوده وتحققه) وضع التالي (وجوده) لانتهى اللروم بيهما، وأما الرفع (عدم وجود أحدهما) بالعكس (أي بعكس الوضع) يعني ينتج رفع التالي (عدم وجوده) رفع المقدم (عدم وجوده)، فإن عدم وجود اللازم مستلزم لعدم وجود الملروم، لأن انتفاء الخاص دليل على انتفاء العام، كما في نفي الحيوان، فإنه يدل على نفي الإنسان، ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي، لأن نفي الملروم الخاص لا يدل على نفي اللارم العام.

الاعتراض على انتاج رفع التالي رفع المقدم وجوابه

أما الاعتراض فقد أورد مع استلزام رفع التالي رفع المقدم لحواز استحالة انتفاء اللازم (فيستفي اللزوم أيضاً) فإذا وقع (فرص وقوع انتفاء اللازم) جار عدم بقاء اللروم (بين المقدم والتالي) فلا يلزم انتفاء الملزوم (من انتفاء اللارم، لعدم كونه لازماً على تقدير عدم بقاء اللزوم)

تفصيل الايراد. عن لا سلّم أن رفع التالي ينتج أو يستلزم رفع المقدم، بدليل أن

من الممكن أن يكون بين المقدم وهدا لتالي لزوم عقلي ودائي، ومع ذلك يستحيل انتفاء لتي، كقول القائل: كلاًها كان العالم موجوداً، كان انواجب تعدي موجوداً، والعلاقة بين المقدم وهدا، التالي علاقة المعلول والعلة، وانتفاء لتالي اللارم محال، وانتفاء المقدم المزوم ليس محال، فاللرزم من جانب المعلول، وليس في جانب العلة لزوم، لوجودها وبقياتها من غير المعلول أيضاً ولو لم يستلزم رفع التالي رفع المقدم بلزم وجود المزوم المقدم بدون اللارزم وهذا محال.

وأما إذا كان انتفاء اللارم (لتالي) محالاً، وانتفاء المزوم المقدم ليس كذلك، فلم يبق للزوم بهيها، فيلزم من صورة عدم رفع المقدم عند رفع التالي وجود المزوم بدون اللارزم وهو التالي، وفرض عدم التالي فرض أمر محال لعدم المقدم.

ومن الجائز استلزام محال محالاً آخر، وفرض عدم انواجب محال، وكذلك وجود المزوم بدون اللارم أيضاً محال، فاستلزم محال محالاً آخر.

والجواب أقول للزوم حقيقة (هو) امتناع الانعكاك (امتناع انفكاك اللارم عن المزوم) في جميع الأوقات (أوقات وجود المزوم أو المقدم) وجميع التقادير (التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم المزوم) فوقت الانعكاك (انفكاك اللارم عن المزوم) (وهو وقت عدم بقاء اللزوم) داخل في الجميع (جميع الأوقات والتقادير) فهذا المع (مع استلزام رفع المقدم) يرجع إلى منع اللزوم (بيهما) وقد فرض (وجود اللزوم) هدا (منع اللزوم بعد فرض وجوده) حلف فتدبر

شرح الجواب وحاصله

أن رفع التالي مستلزم لرفع المقدم ومنتفاء لتالي يتبع استثناء المقدم مطلقاً، سواء كان رفع التالي محالاً أو ممكناً، وألا يلزم الخلف، أي لا يكون اللارزم لازماً، ولكن التالي باطل بدهامة فالمقدم مثله، وإنما يكون كذلك، لأن التالي لازم والمقدم مزوم، واللزوم في الحقيقة عبارة عن امتناع انفكاك اللارزم وأوضاعه في جميع أوقات وجود المزوم، وجميع

تقديره وأوضاعه الممكنة، فوقت لانفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم بينهما وهذا الوقت من حملة جميع أوقات للزوم، ومن حملة جميع نقاديره، ولو فرض عدم للارم (لنلى) وهو عدم الواجب تعالى (العبد بالله) ولم يأت عدم المقدم للزوم، وهو انعام يلزم لانفكاك بين المقدم والتالي، فصار لانفكاك ممكناً، ولم يبق اللزوم بينهما، فهذا المنع، أي مع استلزام رفع التالي رفع مقدم يرجع إلى مع اللزوم بين المقدم وهو (عدم وجود العام) من فرض عدم الواجب، أي التالي، وقد فرض اللزوم بين المقدم والتالي وجوداً وعدمًا، وهذا أي مع اللزوم بينهما خمد، أي باطل ولا يتق أن يطرح في الخلف ولا يقع نظر العاقل عليه.

قوله "فتدبر" إشارة إلى دقة المسألة وعدم إمكان الوصول إلى عورها، وإنما إشارة إلى رذ هذا الجواب، بأنّ المعبر في لشرعية لمتصلة الكلية هو لزوم التالي مع المقدم في جميع أوقاته وأوضاعه الممكنة الاجتماع معه في الوجود، ووقت انتهاء اللارم ها (وهو فرض عدم الواجب تعالى) وتقديره لا يكون ممكن الاجتماع مع المقدم، بل من المستحيلات، فاعتبار عدم بقاء اللزوم بينهما على التقدير تحقق انتهاء اللارم لا يكون فرضاً للزوم، بل مع واقعي، فهذا المنع لا يرجع إلى منع اللزوم.

القياس الاستثنائي الانفصالي وأقسامه

٥- الصورة الجامعة للقياس الاستثنائي المركب من المنفصلات وأشار المصنف إلى الأنواع الثلاثة من القياس الاستثنائي الانفصالي فقال أن يعلم الممافة بينهما (بين الأمرين) (١) أما صدقاً فقط، (٢) أو كذباً فقط، (٣) أو فيهما (في الصدق والكذب معاً) فيدرم النتائج بحسبها (أنواع المناقات) فتفكر

وإذا كان الحكم بين القضيتين بالانفصال والعماد بين الأمرين مع حرف الاستثناء فهو القياس الاستثنائي الانفصالي، ثم ذلك الانفصال والعماد لا يخلو عن لأنواع الثلاثة:

١ من لثاني إذ كان في الضدق فقط (ويقال لها المفصلة مائة الجمع) يتبع وضع كل (من لمقدم والتالي) رفع الآخر، نحو قوله إنما أن يكون هذا حجرًا أو شجرًا، لكنه شجر، فلا يكون حجرًا، وإلا لزم صدقها معاً، وهي مائة الجمع، ولا يتبع رفع كل وضع لآخر، لجوار الخلو عنهما، نحو إنما أن يكون هذا شجرًا أو حجرًا، لكنه ليس بحجر، ولا يمكن أن تكون السبعة فيكون شجرًا، لجوار أن يكون مشار إليه (هذا) غيرهما.

٢ وإذا كانت المائة في الكذب فقط (وهي المفصلة مائة الخلو) يتبع رفع كل (من المقدمتين) وضع الآخر، نحو قوله. إنما أن يكون هذا الشيء لا إنساناً أو يكون لا نطقاً، لكنه لا مطلق فلا يكون إنساناً، أو لكنه إنسان، فلا يكون لا نطقاً وقوله فتصكر، فيه إشارة إلى توجه القارئ إلى نتيجة كل من أنواع المفصلة، وفي أنواع نتائجها حسب الشرائط المعتبرة فيها

وإلا لزم كذبها معاً، ولا يتبع كل رفع الآخر، لجوار اجتماعها في الصدق، وكذا قولهم إنما أن يكون الإنسان في البحر وإنما أن يكون لا يفرق.

٣ وإذا كانت في الصدق والكذب معاً (وهي المفصلة الحقيقية) يتبع وضع كل رفع لآخر، ورفع كل وضع لآخر كقولنا إنما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً، لكنه روح فلا يكون فرداً، أو ولكنه ليس بفرد، فيكون زوجاً، لا امتناع جمع الضدق والكذب معاً، وامتناع خلوهما.

فقد انتهت الصور الخمس للقياس (ثلاث للافتراض) واثنان للاستثنائي الاتصال والانفصال.

وبانتهاء الصور الخمس انتهت المبادئ الخمسة المنطقية، وسيبدأ المصنف في بيان المهديين الكلاميين إن شاء الله

١ المبدأ الأول من المبادئ الكلامية

الرد على عابدى السومنات

عزف المصنف أولاً النظر ثم ذكره قسماً في النظر في الموصل التصوري، والنظر في الموصل التصديقي، ثم عزف الدليل وأشار إلى أقسامه، وفي الآخر ذكر الصور الخمس للقياس الاقتراضي والاستثنائي، والأمر شرع في "المبدأ الأول من المبادئ الكلامية"، وذكر فكرة ونظرة وهي النظر وما يتصرع عليه من العلوم الحاصلة بالفكر والنظر تصوراً كان أو تصديقاً، وهي كون العقل كسباً للعلوم، وتكر العلوم خاصة بالعقل، فصار الدليل الذي يتعلق بالعقل وأنواعه من لأفسيه سدى لا عدل تحتها.

مسألة إفادة النظر العلم

الاسمنية نقوا إفادة النظر العلم مطلقاً، (في أي شيء كان ذلك النظر) قائدين (مستدلّين) بأن لا علم (لا يمكن حصول العلم) إلا بالحس، لأن المجرم (واليقين الحاصل بالنظر) قد يكون جهلاً غير مطابق للواقع، وهو (الجهل) مثل العلم (في حصوله بالنظر) فبماذا (قبأي دليل) يعلم أنّ الحاصل بعده (بعد النظر) علم؟

فذكر المصنف جواباً عن هذا الإشكال، ثم في الآخر رد على هذا الجواب:

ويجاب (أولاً) بأنه (العلم الحاصل بالنظر) يتميّز (عن الجهل بالعوارض، وعوارض العلم غير عوارض الجهل، (وثانياً) فإنّ البدهة تحكم بأن الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل

وفيه (في هذا الجواب إشكال ب) أنه بماذا يعنى أنه (ذلك النظر) نظر صحيح ؟ فإن الاحتصان قائم من المبادئ إلى المقاطع (المقاصد) مثلاً سئل (ووثالاً) أن الحس لا يعيد إلا علماً حريئاً، وهو (العلم الحزنى) لا يصكون كاسياً، بل الحق مع التماثل (بين العلم والجهل) كما هو مذهبنا، فتدبر

فحكيمه لهدى لذي كانو يعبدون لضم المسفى ب (السومنت) والذى كره محمود العربوى في عهد سلطنته واستوى عن لهدى وكسوا يقولون لا علم إلا بالحس، فهذا الكلام إشارة إلى الكبرى التى صغرها محدوفة، وهى أن سطر من المعقولات، ولا شئ من المعقولات مفيد للعدم، فلا شئ من النظر مفيد للعلم، اصغرى عذراً، لأن النظر هو ترتيب المعقولات لتحصيل المجهول، وأثبت المصنف لكبرى بقوله "لأن الجزم خاص بالنظر قد يكون جهلاً غير متدقق لسوق، أي سلمنا أن الأمور المعقولة تفيد الجزم بشئ، ولكن قد يكون ذلك الجزم جهلاً أيضاً، فكيف نعلم أن ما حصل بالنظر هو علم لا جهل، فكلاهما (أي العلم والجهل) يحصلان بالنظر .

وحاصل الجواب أن العلم الحاصل بالنظر يمتاز عن الجهل بالعوارض، فون عوارض العلم (من لاكتشاف والوصول إلى امتياز المعلوم عن غيره) غير عوارض الجهل، وبالنظر الصحيح يميز بين عوارض العلم وعوارض الجهل، فإذا كان النظر صحيحاً توجد عوارض العلم، وإذا كان فاسداً فلعوارض عوارض الجهل، فانفرق بين الجزم لذى هو علم وبين الجزم الذى هو جهل ثابت بالنظر

ثم ردة على هذا الجواب وقال "وفيه" في هذا الجواب إشكال بأنه بماذا يعنى وبمق أن ذلك النظر لذي حصل منه الجزم نظر صحيح أم لا فإن هذا الاحتمال (احتمال الخطأ) قائم وموجود من المبادئ (الأمور المستومة) أى المقاطع (أي المقاصد) وانتج التى يقطع فيها المبادئ) وتكون المبادئ مثل المقاطع في وجود احتمال الخطأ

وقيل في الجواب عن هذا الإشكال إن العلم بصحة النظر ثم بصحة النتيجة
يمكن أن يحصل بالحث ؟

فأجاب عنه المصنف وقال و احس لا يهيد إلا علماً جزئياً، ولا شئ من الجزئي
يكاسب، كما قل وهو (الخرئي) لا يكون كاسباً، فهذا القول إشارة إلى الكبري المصوبة،
فباحس لا يعلم خطأ النظر ولا صحته، ولا خطأ النتيجة، ولا فسادها، فإن الأنظر
والمطالب أمور كلية فوق الحس.

بن الحق في جواب إنكار التسمية حصول العلم بالنظر هو الامتياز بين العلم
والجهل، بعد لامتياز بين النظر الصحيح، والنظر العاسد، وبعدم تماثل العلم والجهل،
في حصولهما من لظفر، فإن العصول المقومة والمتمرة لكن واحد من العلم والجهل
مختلفة من الأخرى، واختلاف العصول المقومة (كاختلاف الناطق والمضاهل) يدل عن
اختلاف الذوات (كاختلاف الإنسان والعرض) فإن العصل المقوم ليدقق هو (المطابق
مع الواقع) مختلف من العصل المقوم للجهل هو (عدم المطابق مع الواقع، ولا شك أن
(المطابق مع الواقع) مختلف وضد (لغير المطابق مع الواقع) ولما كما أمرين مختلفين في
الحقيقة، فيكونان مختلفين بالعوارض أيضاً

وأما عدم الفرق بين العلم والجهل في بعض الأحيان فهو أمر آخر، ولا يكون
دليلاً عن عدم حصول العلم بالنظر، وعدم تماثل العلم والجهل في الحقيقة وفي ما به
الامتياز هو مذهب أهل السنة والجماعة

وقوله فتلتبر: إشارة إلى دقة الجواب.

ثم ذكر المصنف في المبدأ الثاني من المبادئ الكلامية أن في كيفية افادة النظر تحصيل
المجهول والعلم به، وفي افادة الدليل المدلول، وفي افادة القياس والاستقراء والتمثيل
النتيجة أربعة مذاهب. مذهب الامام أبي الحسن الأشعري، ومذهب المعتزلة، ومذهب
احكاماء، ومذهب الامام الرازي.

المذاهب في إفادة الدليل العلم

١- قال الأشعري إن الإفادة (إدلة النظر والدليل والقياس وكل ما يدل على شيء السببية أو المدلول) بالعادة (أي عادة الله جارية بإلقاء النتيجة أو المدلول، في القلب عند النظر والاستدلال والقياس) إذ لا مؤثر إلا الله تعالى بلا وجوب منه ولا عليه

٢- وقالت المعتزلة أنه (الإفادة) بالثبوت، كحركة المفتاح بحركة اليد

٣- وقالت الحكماء إنه بطريق الإعداد، فإنه يُعد الدهن إعداداً تاماً تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوباً منه

٤- واختار الإمام الرازي أنه واجب عقبه (عقب النظر أو الاستدلال) وإن لم يكن واجباً منه تعالى ابتداءً، غير متولد منه؛ لأنه ليس لقدرة العبد تأثير، وهذا (اختيار الرازي) أشبه (بالصواب) فإن لزوم بعض الأشياء للبعض مما لا ينكر، ألا ترى أن وجود العرص بدون الجوهر، والكلية بدون الأعظمية غير معقول، هذا (حذ هذا)

واعلم أن أهل البصيرة والخبرة من الناس اتفقوا على أن الفكر والنظر يفيد العلم (إما القطعي، وإما الظني) على حسب الفكر والنظر، وأن لصحف الكتب السماوية أمر الناس بهما، والعلوم المتعلقة بالعباد مبنية على الفكر والنظر، بيد أنهم اختلفوا في كيفية إفادة النظر العلم.

١- فقال أبو الحسن الأشعري إن إفادة نظر والدليل العلم بالشئ بالعادة (من العود مرة بعد أخرى) فإن عادة الله تعالى جارية بإلقاء العلم بالمدلول بعد العلم بمقدمات الدليل، وبإلقاء العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمات القياس، فترتب العلم بعد العلم بالدليل ومقدماته، كترتب الألم على الضرب، وترتب الشبع على الأكل، وليس للنظر والدليل في حد ذاتهما أي تأثير في حصول العلم أو النتيجة، فإنه لا مؤثر في حصول العلم بعد استعمال دراهمه وأسبابه إلا الله تعالى بلا وجوب منه تعالى على العبد، ومن غير وجوب من العباد عليه تعالى، إذ الوجوب عليه تعالى مناف لاعتباره

الكامل؛ فإنه يفعل ما يشاء ويحمار، وهو فقال لما يريد

٢- وقال أصحاب الاعتزال إنما يكون حصول العلم من المقدمات أو انظر بالتوليد، والتوليد هو أن يصدر من الفاعل فعل اختياري حصل منه أمر غير اختياري، كصدور حركة المفتاح من حركة اليد

أي يتولد ويحدث العلم من المقدمات والدليل بعد العلم بها، وبذلك الدليل، وقاسوا حصول العلم بعد العلم بالدليل بحركة المفتاح الحاصلة بعد حركة اليد، وإنما يكون الاختيار في حركة اليد دون حركة المفتاح، فكذلك حصول العلم بعد استعمال المقدمات والدلائل وهو اختياري، وأما حصول العلم أو النتيجة فغير اختياري .

٣- وأما الحكماء فقالوا إن حصول العلم بعد نظر الدهن والعلم بالمقدمات أو الدليل واجب عقلاً، فإن فيضان العلم بالنتيجة أو المدلول موقوف على الاستعداد المادي، وهو استعداد العقل ثم اعداده ونهيته لأخذ العلم أو النتيجة من المبدأ الفياض، وهو الله تعالى عند المسلمين وأصحاب الشرائع، والعقل الفعّال عند الحكماء

ولما وجد في المادة (الذهن) الاستعداد التام وجد فيضان العلم من جانب المبدأ الفياض، ولأ فيلزم البخل، أو عدم العلم باستعداد الدهن، وكلاهما لا يليقان بشأن الواجب تعالى، والوجوب هنا بمعنى الضرورة العقلية لأنه لو كان شيئاً واجباً على الله تعالى ليستل عنه، ولكن ﴿لَا يُسْتَلَّ عَنْهُ بِفَعْلٍ﴾

واختلاف الأنظار والمدارك والعلوم بين الناس إنما جاء من اختلاف الأدهان واستعداداتهم. وقال الشاعر الفارسي:

نقصان ز قابل است وگره على الدوام

فيض سعادتش به همه كس برآبر است

٤- واختار الامام الرازي وجوب حصول العلم بعد النظر بعبادة الله تعالى الفاء العلم عقب النظر، وليس لإعداد النظر دخل فيه، وإن لم يكن فيضان العلم واجباً من جانبه تعالى ابتداءً (قبل النظر) ولا هو (العلم) متولد من النظر بعد

إعداد الدهس، لأنه ليس لقدرة العبد تأثير في فيضان العلم وإلقائه بعد النظر، وإنما هو بإلقائه تعالى والهامة عند الكسب بالنظر وترتيب المعلومات لتحصيل المجهولات، وهذا الوجوب كناية عن عدم إصاعة جهد العبد وكسبه، وقول الرازي (اختياره) أشبه بالضواب لأنه يقول بلروم العلم مع النظر، فإن لزوم بعض الأشياء لبعض (كلروم الألم للضرب، ولروم الشبع للأكل، ولروم الحزن للمصيبة) مما لا يكرر، إلا ترى أن وجود العرض بدون جوهر يقوم به، ووجود الكل من غير أن يكون أعظم من جزئه لا يقبله العقل، فكذلك وجود النظر من غير أن يوجد بعده علم غير معقول، ولا يكون هذا اللزوم أو الوجوب العادي الفضلي منافياً لوجود الأشياء كلها من تعالى وبمضله واختياره .

وأشار بقوله (حذ هذا)، إلى أصوبية قول الرازي تأكيداً لقوله . "وهذا أشبه"

المقالة الثانية

في المبادئ الفقهية (أو الأحكام الفقهية)

وفيها أربعة أبواب :

الباب الأول في الحاكم

والباب الثاني في المحكم

والباب الثالث في المحكوم فيه (فعل المكلف)

والباب الرابع في المحكوم عليه (المكلف)

إذ الحكم يحتاج إلى الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه .

الباب الأول في الحاكم

لا حكم إلا من الله تعالى

أي لا حكم لعبادة الرب والاعتقاد بصفاته وأسمائه، وامتنال أو امره، واجتناب بواهبه، والعمل بشرعه، والإطاعة لدينه، والامتناع عن عبادة غيره، والإشراك به إلا من عبادة الله تعالى بواسطة رسده وأببائه، لأنه هو الخالق لكل شبح ومتصرفه، ويعتبر حكمه لا حكم غيره في الشرعبات والتكوبيبات لقوله تعالى ﴿إن الحاكم إلا الله أمر ألا تعبدوا إلا إياه﴾ وقوله تعالى ﴿ألاه الخلق والأمر﴾ فيكون الحاكم في المحلوقات هو الخالق دون غيره.

لانزاع في أن الفعل حسن وقبيح عقلاً (١) بمعنى صفة الكمال والقصان، (٢) أو بمعنى ملائمة العرض الدنيوى ومافرتة، (٣) بل بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه ومقابلتهما

(قال) لانزاع في أن الفعل (فعل المكلف) حسن (فديكون حسناً) وقبيح (فديكون قبيحاً) عقلاً بمعنى صفة الكمال والقصان، (٢) أو بمعنى ملائمة العرض الدنيوى ومافرتة، (٣) بل (إنما يكون الربح فيها إذا كان الحسن) بمعنى استحقاق مدحه تعالى إياه في الدنيا وثوابه في العقبى (وكان القبح بمعنى استحقاق ذمه تعالى وعقابه فيها، وهذا معنى قوله: "ومقابلتهما")

والغرض من هذه العبارة بيان الأمور الثلاثة

١- بيان معاني الحسن والقبح الثلاثة.

٢- وتعيين المعنى المتنازع فيه

٣- وبيان الاختلاف بين الماتر بديه والأشعرة والمعتزلة

فأشار إلى المعاني الثلاثة بقوله "ولأبراع"، وإلى تعيين المعنى المتعارف له بقوله "بل إنما يكون لأبراع الخ"، وأشار إلى اختلاف الفرق الثلاثة بقوله

فعد الأشاعرة شرعي، أي يجعله فقط، فما أمر به فهو حسن، وما
نهى عنه فهو قبيح، ولو انعكس الأمر لانعكس الأمر، وعندنا و
عند المعتزلة عقل، أي لا يتوقف (معرفتهما) على الشرع

فعد الأشاعرة شرعي أي يجعله فقط، (أي الحسن بمعنى استحسان المدح
والثواب يكون يجعل الشارع فقط، وكذا القبح بمعنى استحسان الذم والعقاب يكون
شرعيًا يجعل الشارع فقط، وقال في بيان جعل الشارع) فما أمر به فهو حسن، وما نهى
عنه فهو قبيح، ولو انعكس الأمر (بالنهي عن المأمور به نسخًا، والأمر بالمنهي عنه
نسخًا) لانعكس الأمر (بأن يصير المأمور به السابق قبيحًا، والمنهي عنه السابق حسنًا)
(٢) وعندنا (الماتريدية) وعند المعتزلة (حسن الحسن) عقل، (وكذا قبح القبيح)
أي لا يتوقف (إدراك الحسن والقبح) على الشرع (كما يقول به الأشاعرة، بل يدرك
الحسن والقبح قبل ورود الشرع أيضًا).

بيان الفرق بيننا (الماتريدية) وبين المعتزلة

بعد الاتفاق في كونهما عقليين

لكن عندنا لا يستلزم حكمًا في العبد بل يصير موجباً لاستحقاق
الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح، فما لم يحكم ليس هناك
حكم، ومن هنا اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف

لكن عندنا لا يستلزم (الحسن العقل أو قبحه) حكمًا في العبد (قبل ورود الشرع)
بل يصير (الحسن أو القبح) موجباً لاستحقاق الحكم (واستحقاق لزومه بالأمر أو
النهي من (الشارع) الحكيم الذي لا يرجح المرجوح (ولا يحكم به) فما لم يحكم (الشارع
الحكيم بعد إدراك الحسن أو القبح عقلاً) ليس هناك حكم (واجب بمجرد العقل) ومن

ههنا (من أجل عدم الحكم بمجرد العقل) اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف (بواسطة الرسول أو نائبه إلى العقلاء المكلفين شرعاً لتكليفهم ووجوب الحكم عليهم)

مذهب المعتزلة والإمامية والكرامية والبراهمة

في وجوب التكليف بمجرد العقل

مخلاف المعتزلة، والإمامية، والكرامية، والبراهمة؛ فإنه عندهم يوجب الحكم، فلولا الشارع وكانت الأعمال لوجبت الأحكام

مخلاف المعتزلة، و(الشيعة) الإمامية، والكرامية، والبراهمة؛ فإنه (الحسن العقل أو القبح العقلي) عندهم يوجب الحكم (العمل والامثال في الحسن العقل والاجتناب، وترك العمل في القبح العقلي، ولو لم يكن حكم الشارع (أمره أو نهيه)، أي يصير العبد مكلفاً بالامثال في الحسن العقل، ومكلفاً بالاجتناب في القبح العقلي وهذا معنى قوله (فلولا الشارع (لم يأت النبي ﷺ) وكانت الأعمال (حسنة وقيحة عقلاً) لوجبت الأحكام (على العباد عقلاً بامثال الأوامر والاجتناب عن النواهي العقلية))

(أما وجوب تلك الأوامر، أو لزوم الاجتناب عن تلك النواهي شرعاً فلم يقل به أحد؛ لأن هؤلاء الفرق الأربعة لم يعملوا بتلك الأوامر الشرعية ولم يجتنبوا عن تلك النواهي شرعاً، مع كونها وفق عقولهم ومذاهبهم العقلية

انواع الحسن والقبح عند المعتزلة

- (١) قالوا منه (من الحسن أو القبح) ما هو ضروري، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، إذ هما يعلمان بدون الكسب
- (٢) ومن كل منهما ما هو نظري كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، حيث لا يدركان من غير كسب ونظر
- (٣) ومن (من كل من الحسن والقبح) ما لا يدرك إلا بالشرع كحسن

(١) القواني الوحشية في الدول غير الإسلامية والدول الإسلامية المعاصرة مئة من الحسن والقبح العقلي، فالحسن ما هو حسن عقلاً، والقبح ما هو قبح عقلاً

صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال، فإنه لا سبيل للعقل إليه (إلى كل من حسن الصوم وقبحه) لكن الشرع كشف عن الحسن الدقيق (في صوم آخر رمضان) وعن القبح الباقى (في صوم أول شوال)

الإشكال على النوع الأول وجوابه بوجهين

قيل أمر الأحرار، أمر سمي لا يستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم في الحسن العقل بالثواب أجلاً ؟

أقول العدل واجب عقلاً عندهم، فتجب المجازا وذلك كافي لحكم العقل، وإن كان خصوصية المعاد الجسماني (للمحاربا) سعيًا على أنه يسعى لو تحقق لتحقيق كافي لحكم العقل فتدبر

أما الإشكال فقوله : قيل (في الاعتراض على المعتزلة) : أمر الأحرار، (وهو ترتب الثواب الأجل في الحسن، والعقاب الأجل في الفبيح) أمر سمي يتوقف على السمع من الشرع، فلا يستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم العقل بالثواب أو العقاب أجلاً ؟ حتى يتم معرفة العقل (بدهاة) كون فعل حسناً وموجباً للثواب، وآخر فييها وموجباً للعقاب ؟ ثبت أن بدهاة بعض الحسن والقبح عقلاً باطل .

أما الجواب بالوجه الأول فقوله : أقول العدل (بين الناس في القضاء والمحاكم) واجب عقلاً عندهم (عند المعتزلة) فتجب المجازاة بإعطاء الثواب بالفعل الحسن وتسلط العقاب بالفبيح في عالم آخر غير هذا العالم) وذلك كافي لحكم العقل عن الثواب والعقاب بدهاة، وإن كان خصوصية الحياة الجسمانية (المركبة من الروح والجسد) سعيًا، أي لا يمكن إثبات الحياة الجسمانية للمجازاة بالعقل فقط - بل بإثبات المعاد مطلقاً جسمانياً كان أو روحانياً - .

وأما الجواب بالوجه الثاني، فقوله : هل أنه (حسن الفعل أو قبحه عقلاً) يعمى لو تحقق المعاد لتحقيق استحقاق الثواب أو العقاب كافي لحكم العقل بالحسن والقبح ضرورياً (بدهاة) أو بالثواب والعقاب أجلاً سواء كان ذلك المعاد روحانياً فقط أو

روحاني وجسماني، فالمطلوب هو مطلق المعاد (عند المعتزلة)

خلاصة الإشكال : أن المعنى المتنازع فيه بين الأشاعرة هو المعنى الثالث "استحقاق مدحه تعالى وثوابه في الحسن، واستحقاق ذمته تعالى وعقابه في القبح" وهما (استحقاق المدح والثواب، واستحقاق الذم والعقاب) من الأمور الأخروية، كحقيقة النار، والصراط ووزن الأعمال والجنة ونعيمها، فهي ليست من مدركات العقل، فكيف يكون الحسن الموجب لاستحقاق المدح والثواب عقلياً؟ وكذلك القبح الموجب للعقاب، كيف يكون عقلياً؟ وكيف يكون (الشيء حسناً موجباً للثواب) أو (يكون فيحاً موجباً للعقاب) بمجرد العقل؟

وقال تعالى ﴿عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾

وحاصل الجواب : أن الأمور الأخروية لها معيان .

أحدهما ما يتعلق بخصوص المعاد الجسماني، أي بتصور المعاد الجسماني ويثبت له لوارمه، وثانيهما ما يتعلق بمطلق المعاد ودار الجزاء جسمانياً كان أو غيرهما، فإن كان مراد المعارض المعنى الأول فمسلم أنه سمعي، ولكن لا يضرننا، لأننا لا نريد (من الأمور الأخروية) المعنى الأول، وإن كان مراده المعنى الثاني فلانسلم أنه سمعي، بل هو عقلي، لأن جزاء الأعمال واجب عقلاً عند المعتزلة، فإذا عمل أحد عملاً صالحاً حسناً وجب أجره على الله عندهم، فإذا لم يشه الله في الدنيا وجب أن يعطيه أجره في دار الجزاء ضرورة بعد وفاته، فثبت مطلق المعاد، ودار الجزاء من غير لحاظ كون معاده جسمانياً أو روحانياً، هذا حاصل الجواب الأول .

وحاصل الجواب الثاني : أن المعنى الثاني للحسن أو القبح، (المتنازع فيه) لا يرتب عليه الثواب أو العقاب آجلاً بالفعل، بل تقديره، أي على تقدير وجود المعاد . فمطلق يوجد الثواب أو العقاب، فهذا المعنى يكون الحسن والقبح عقليين، لأن العقل يحكم بالثواب أو العقاب على تقدير وجود المعاد، وإن لم يوجد بالفعل فهذه ملازمة عقلية فقط .

قوله فتدبر : وفيه إشارة إلى ضعف الجواب الثاني، بأنه على هذا التدبر (فرض
الجزء بفرض وجود الأخرى والمعاد) لا يثبت وجود الأخرى قطعاً، بل يثبت وجود المعاد
والأخرى تقديرأ وفرضاً، وهذا خلاف معتقد المعتزلة

اختلاف المعتزلة فيما يوجب الحسن والقبح في الأفعال

ثم اختلفوا فقال القدماء. لذات الفعل، والمتأخرون بل لصفة حقيقية
توجهه فيهما، وقوم لصفة حقيقية في القبح فقط والحسن عدم القبح،
وقال الجبائي. ليست صفة حقيقية ، بل اعتبارات ، والحق عندنا
الإطلاق الأعم، فلا يرد السخ علينا

واعلم أن المعتزلة (بعد اتفاقهم على كون الحسن والقبح بالمعنى الثالث عقليين)
اختلفوا فيما يوجب الحسن والقبح، أنه ماذا؟

١- فقال القدماء (من المعتزلة) . إن الحسن والقبح لذات الفعل، لا لصفة في
الفعل توجب الحسن أو القبح .

٢- وقال المتأخرون منهم : إن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل، بل لصفة
حقيقية توجهه (الحسن أو القبح) فيهما (في الحسن والقبح)

٣- وقال قوم (من المعتزلة كأبي الحسين البصري، ومن تبعه) : إن القبح (يكون)
لصفة حقيقية تكون في القبح فقط، وأما الحسن فهو عدم القبح، فلا يكون له علة،
لا ذات، ولا لصفة حقيقية، ولا اعتبارية، فالحسن هو ما لا تكون فيه صفة القبح فيكون
الحسن هدمياً

٤- وقال الجبائي (رئيس المعتزلة وإمامهم) ليس (الحسن أو القبح) لذات الفعل
ولا لصفة حقيقية، بل (لوجه) واعتبارات يختلف لأجلها الحسن والقبح، كاللطم
للتيم فإنه يكون للتأديب، وللتعذيب، فالأول حسن لحسن التأديب، والثاني قبح
للقبح التعذيب، ومعنى هذا الكلام أن الحسن والقبح ليس لهما قاعدة كلية، بل يختلف
الحسن والقبح في فعل واحد باعتبار من مختلفين أو اعتبارات مختلفة، كالمثال المذكور.

٥ والقول الخامس (وهو الحق) عند (الماتر بديلة) هو الإطلاق الأعم من الذات والصفة الحقيقية والاعتبارية، فلا يرد عليها (الماتر بديهي) عدم إمكان السخ في النصوص، لأجل أن الحسن والقيح، إذا كانا لذات الفعل أو لصفة الحقيقية التي لا تنفك عنه، لا يزول الحسن أو القبح عن محله أبدًا، لأن ما بالذات أو بالصفة الحقيقية لا يزول قط، فكيف يصير الحسن بالنسخ قبيحًا، ويصير القبيح بالنسخ حسنًا؟ كما أن زيارة القبور كانت قبيحة وعموعة قبل السخ، وصارت حسنة وجائزة بعد السخ، فدوكان القبح لذات الزيارة أو لصفة الحقيقية فيما نسخت قط، وكذلك عدة المتوفي عنها زوجها إلى عام كانت سنةً وكانت حسنة، ثم نسخت بأربعة أشهر وعشراً، فلم يبق حسنها السابق، ولو كان الحسن لذات العدة فما نسخت، قط

وبما يرد إشكال السخ على المعزلة القائلين بعملية الذات أو الصفة الحقيقية

قول بعض الحنفية إن الحسن العقلي والقبح العقلي

قد يوجبان الحكم

ثم من الحنفية من قال إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى، فأوجب الإيمان، وحرم الكفر، وكلما لا يليق بجنابه تعالى، حتى على الصبي العاقل، وروى عن أبي حنيفة (أنه قال) لا عذر لأحد في الجهل بخالفه، لما يرى من الدلائل

أقول . لعل المراد بعد مضي مدة التأمل فإنه بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب، وتلك المدة مختلفة، فإن العقول متفاوتة

ثم من الحنفية من قال : (كأبي منصور الماتر بدي وبعض مشايخ العراق) إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى، فأوجب (ذلك البعض) الإيمان (لحسه عقلاً) حتى أوجب الإيمان وحرم الكفر على الصبي العاقل (لمعرفته حسن الإيمان وقبح الكفر)، ثم ذكر المصنف دليل ذلك البعض وقال:

وروى عن أبي حنيفة رحمه الله (أنه قال) : لا عذر لأحد في الجهل بخالفه، لما يرى

من الدلائل (عقلية) على وجوده تعالى ووحدانيته

ولما رأى المصنف أنه يلزم من هذا القول ومن هذه الرواية أن الحسن والقبح العقليين يوجيان الحكم كما قال به الفرق الأربعة المذكورة سابقا (المعتزلة، والإمامية، والكرمية، والبراهمة) أراد أن يجيب عن هذا القول، وعن دليبه المروي عن الإمام أبي حنيفة وقال :

أقول لعل المراد (من رواية أبي حنيفة رحمه الله) أنه "لا هدر لأحد بعد مضي مدة التأمل في الدلائل"، أن التأمل في مدة الممكنة بمرلة دعوة الرسول في تنبيه القلب، وتلك المدة (ليس لها حد معين بل هي) مختلفة لأجل اختلاف العقول، فإن العقول متفاوتة فتكون المدة مختلفة بالنسبة إليها.

حكم من تم تبليغه الدعوة هل يعاقب بعدم الإيمان أم لا ؟

وبما حررنا من المذاهب يتفرع مسألة البالغ في شاهر الجبل

(قول) وبما حررنا (ولخصنا) من المذاهب تتفرع مسألة البالغ في شاهر الجبل، (ثم قال المصنف في تعليقه) 'بعض من بلغ في الجبال الشاهقة، ولم تبليغه الدعوة، ولم يعقد بالعقائد، ولم يعمل بالشرائع، فعند المعتزلة وطائفة من الخنافية يعاقب في الآخرة، لتركه ما يستقل به العقل من الوجوب، وعند الأشعرية وجمهور الخنافية لا يعاقب به، لأن الحكم (وجوب الإيمان والعمل، ثم العقاب بتركه) إنما هو بالشرع، وقد فرض أنه لم يبليغه، وقال تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾

دليل الماتريدية على أن الحسن والقبح

قد يكونان لذات الفعل

لنا أن حسن الإحسان وقبح مقابلة الإحسان بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء، حتى من لا يقول بإرسال رسول كالبراهمة، فلولا أنه ذاتي لم يمكن كذلك

واعلم أنه ليست علة الحسن والقبح العقليين (عند الماتريدية) منحصرة في

لذات فقط أو في الصفة الحقيقية أو الوجوه الاعتبارية، بل أهم منها، كما أشار إليه المصنف (سابقاً في المتن).

ثم استدلل عليه بقوله لنا (للما تر يدية) أن حسن الإحسان وقبح مقابته بالإساءة بما اتفق عليه العقلاء، حتى من لا يقول (ولا يعتد) بإرسال الرسل كالبراهمة (عاهدي البرهمن، معبود اليهود) فلولا أن كل واحد منهما ذاتي لم يكن كذلك (لم يعقوا عليهما)، فاتفقهم دليل على أن الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين غير متوقفين على الشرع و حاصل دعوى المانريدية أن حسن الأفعال وقبحها قد يكونان لذات الفعل (كمثال المذكور) وقد يكونان لصفة فيه (سواء كانت ذاتية أو اعتبارية)، ودليلهم الأول هو ما ذكره المصنف بقوله (لنا) الع

والجواب بأنه يجوز أن يكون لمصلحة عامة لا يضرننا لأن رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة، وإنما يضرننا لو ادعينا أنه لذات الفعل، بل الدعوى عدم التوقف على الشرع ومع الاتفاق على أنه مناط لحكمه تعانق لا يتسا، فإننا لا نقول باستلزامه حكماً منه تعانق بل ذلك الاستلزام بالسبع
واعترض عليه الأشاعرة بوجهين :

الأول : أنه يمكن أن لا يكون حسن الإحسان وقبح مقابته بالإساءة لأجل ذاتها، بل كان الحسن والقبح ميبها والاتفاق عليها، لأجل مصلحة عامة لتلايد باب المصلحة، ولا يفتح باب المصلحة، فلا يلزم كونها ذاتيين للفعل .

فأجاب عنه المصنف : بأن كونها حسناً وقبيحاً لرعاية المصلحة لا يضري في دعوانا، لأن رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة (بالبداهة)، وإنما يضرننا رعاية المصلحة لو ادعينا أن كلاً من الحسن والقبح لذات الفعل، وليس هذا دعوانا، بل دعوانا أن معرفة الحسن والقبح في الأفعال لا تتوقف على ورود الشرع.

والثاني : أنه لا نسلم أن اتفاق العقلاء يدل على أن حسن الإحسان وقبح مقابته

بالإساءة علة لوجوب الثواب في الأول، ووجوب العقاب في الثاني، كما تقولون أتم
 فأجاب عنه المصنف بقوله: "ومنع الاتفاق (اتفاق العقلاء) على أن كل واحد
 من الحسن والقبح مناط (علة) حكمه تعال بالثواب والعقاب"، ولا يتسامع الاتفاق
 ولا يضربا، فلذا لا نقول باستلزام الحسن الثواب عقلاً واستلزام القبح العقاب عقلاً بل
 ترتب وجوب الثواب والعقاب بالسمع فقط
 وحاصل الجواب أن الاتفاق المذكور كان على كون الحسن والقبح عقليين،
 لا على كون الحسن علة للثواب والقبح علة للعقاب

واستدل (بأنه) إذا استوى الصدق والكذب في المقصود أثر العقل
 الصدق

والدليل الثاني للماتر يديه هو قوله (واستدل الع)

وحاصل الدليل على كونها عقليين أنه إذا استوى الصدق والكذب في (حصول
 مقصود من المقاصد) يختار العقل الصدق لحسنه، ويترك الكذب لقبحه كنجدة اسم
 وبخلافه بالطريقين (بالصدق والكذب) فعلم أن الحسن والقبح عقليان .

وفيه أنه لا استواء في نفس الأمر؛ لأن لكل منهما لوازم وعوارض، فهو
 تقدير مستحيل فيمتنع الإتيان على ذلك التقدير
 وأجاب عنه المصنف بقوله: (وفيه انه الع) .

وتفصيل الجواب: أن لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الأمر، وترجيح
 الصدق على الكذب في المثال المذكور، لأجل ذلك الفرق بين نفس الأمر، لأن لكل منهما
 لوازم، وعوارض غير لوازم، وعوارض الأخر، واختلاف اللوازم والعوارض دليل
 على اختلاف المألوم والمعروض.

ففرض الاستواء بين الصدق والكذب هو فرض محال، والمحال (وهو ذلك
 الفرض) يستلزم محالاً آخر، وهو ترجيح الصدق لأجل الاستواء مع الكذب، مع أنه

غير ممكن، إذ في الصدق مطابقة الواقعي والنفس الأمر، وفي الكذب عدم المطابقة، وخلاف النفس الأمر، وهذا معنى قول المصنف ' فيمنع الإيثار (إيثار الصدق وترجيحه) على ذلك التقدير (تقدير استوائه بالكذب)

دلائل الأشاعرة الخمسة على كونهما شرعيين

١- قالوا أولاً لو كان ذاتياً لم يتخلف، وقد نخلف، فإن الكذب مثلاً يجب

لعصمة نبي وإفقاد بري عن سناك

والجواب أن ههنا ارتكاب أقل القبيحين، لا أن الكذب صار حسناً

فيل يرد عليه أن هذا الكذب واجب، فيدخل في الحسن

اقول . الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته ، وهذا معنى قولهم

'الضرورات تبيح المحظورات' ، غاية الأمر أنه يلزم القول بأن كلا منهما

كما أنه بالذات كذلك بالغير، ولعلمهم يلتزمون به بوجه أمكن لهم

التخلص عن السخ على أنه لا يتم على الجبائية ولا علينا

قالوا (الأشاعرة) في إنكار عقلية الحسن والقبح ونفي كونها لذات الفعل .

١- أولاً . لو كان كل واحد منهما ذاتياً (لذات الفعل) لم يتخلف ولم ينفك الحسن

عن الحسن والقبح عن القبح، لأن ما بالذات يكون باقياً مادامت الذات باقية، وقد

وجد التخلف (الانفكاك) في بعض المواضع، فإن الكذب لإفقاد بري عن سناك (فقال)

واجب، (فيكون حسناً)، والصدق حرام (فيكون قبيحاً)، فهما وجد الكذب بدون

القبح، والصدق بدون الحسن، ولو كانا ذاتيين لم يكونا كذلك (لم ينفك)

(وأمّا مثال وجوب الكذب لعصمة (حفظ) نبي فلا جدوى فيه، ولا يناسب، فإن

سلسلة الأنبياء، قد انقطعت بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم، فلا يوجد في الأرض

نبي، حتى وجب الكذب لأجل عصمته وحفظه عن السناك)

والجواب (من جانب الماتريدية والمعتزلة) أن هما (في محل وجوب الكذب)

ارتكاب أقل القبيحين، وهو الكذب في مقابلة ترك فعل البرى، لا أن الكذب صار

حساً وزال عنه القبح، وإن الصدق صار حراماً لزال عنه الحسن، فلا يلزم التخلّف والانفكاك، وهم (الحسن والقبح) بحالهما

الإشكال على هذا الجواب : وأورد على هذا الجواب إشكال، وهو أن هذا الكذب (الكذب لإنقاذ بري) واجب فيدخل في الحسن، لأن كل واجب يكون حسناً، فهذا الواجب أيضاً حسن، فصار الكذب حسناً، وزال عنه القبح، فعلم أنه (القبح) ليس لذات الكذب.

(فأجاب عنه المصنف من جانب الماتريدية وقال) أقول الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته، وحاصل كلامه أن الكذب في هذا المثال قبيح لذاته كما كان، ولكن صار حسناً لأجل غيره، وهو إنقاذ البريء عن السعك، فالحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته، فلم يلزم التخلّف والانفكاك، حتى يلزم كون قبح الكذب أو صدق الحسن غير ذاتي.

وهذا (كون القبيح لذاته يصير حسناً لغيره (لأجل الضرورة) معنى قول الفقهاء "الضرورات تبيح (وتجعل) المحظورات حسنة" التي تكون قبيحة ومجموعة .

ونهاية الأمر والتغير الذي يلزم من هذا التأويل، هو أنه يلزم القول، بأن كلاماً من الحسن والقبح قد يكون بالذات، وقد يكون بالغير، فمن الممكن أن يكون فعل قبيحاً بالذات وحسناً بالغير، ويكون فعل حسناً بالذات وقبيحاً لأجل غيره، كالكذب النافع والصدق الصار في المثال المذكور، ولعل الماتريدية يلتزمون به أي يعتقدون تقسيم الحسن والقبيح إلى هذين النوعين (بالذات وبالغير) ويحدونه لازماً عليهم

ثم قال في الجواب عن إشكال السبع وبه (بهذا التقسيم إلى الحسن بالذات وبالغير، والقبيح كذلك) أمكن لهم (للماتريدية) الخلاص عن لزوم الإشكال بالنسب إذا كانا ذاتيين فقط، وأما في صورة كونها لذاته ولغيره فلا يلزم الإشكال، لأن الحسن أو القبح لغيره يقبل النسب .

وقال في الجواب الثاني عنه . على أن هذا الإشكال لا يتم على الجبائية، لأنهم يقولون إنها كونان (الحسن والقبح) لوجود اعتبارية، لا لذات الفعل، حتى يرد عليهم النسب .

وكذا لا يتم إشكال السبع عليها (الماتريدية) لأنها تقول بأعم من ذات الفعل

وصفته الحقيقية والاعتبارية، وإنما يتم ذلك الإشكال على متقدمي المعتزلة القائلين
بالحسن والقبح الذاتيين فقط.

٢- وثانياً لو كان ذاتياً لاجتمع الفيضان في مثل لأكدس عداً، فإن
صدقه يستلزم الكذب وبالعكس، وللملزم حكم اللازم، وربما
يصح ذلك ألا ترى أن المعضي إلى الشر لا يكون شرّاً بالذات
قال الشيخ في الإشارات الشر داخل في القدر بالعرض
أقول هذا يرشدك إلى الالتزام المذكور سابقاً فافهم

٢- (وقالت الأشاعرة) ثانياً في الدليل على عدم كونها لذات الفعل، بل هما
شرعيان) لو كان (كل واحد منهما) ذاتياً لاجتمع الفيضان في مثل (قول القائل) .
لأكدس عداً، فمن صدقه بأن فإن الخالف في الحد قولاً صادقاً، يستلزم الكذب (انتكلم
بكلام كاذب) وبالعكس (وكذبه بأن يتكلم غداً بكلام كاذب) يستلزم صدقه، وفي
الكذب لا حسن، وفي الصدق حسن، فاجتمع الفيضان، وللملزم (الحسن والقبح)
حكم اللازم (الحسن والقبح) فاجتمع الحسن الذي ليس بقبح، والقبح الذي ليس
بحسن وهما فيضان.

أو الملزم التكلم بكلام كاذب غداً ولازمه الصدق أو عدم التكلم بذلك
الكلام، ولازمه عدم الوفاء بجملة، وفيه كذب في كلامه، فاستلزم كل واحد منهما

ثم أجاب المصنف عن دليلهم الثاني، وقال وربما يجمع ذلك (أي كون الملزم في
حكم اللازم) كما أن الجهاد في نفسه قتل النفوس وتخريب البيوت وإهلاك الأموال،
وهو ملزم، وفي لازمه (وهو إعلاء كلمة الله وإزالة الشرك ورفع الظلم وتمييز أحكام
الله في أرضه) غير كثير، أعظم من جميع الخيرات والحسنات

ثم أشار المصنف إلى دليل الرد وقال ألا ترى أن المعضي (الموصوف) إلى الشر
لا يكون شرّاً بالذات، بل بالعرض واللزم، مثل البرد الشديد فإنه يفرض إلى هلاك
النهار وضياعها، وليس البرد شرّاً في نفسه، بل قد يكون خيراً من جانب آخر قد نعلمه

وقد لا نعلمه، وعلى هذا لا يخلوا شر عن خير إلا ما شاء الله

ثم نقل قول الشيع (الفلسفي الباطني) في "إشارات" (الذي شرحه الطوسي والرازي) فإنه قال فيه

"الشر د محل في القدر (في تدبير الله للمخلق والإيجاد) بالعرض"

ومعنى كلام ابن سبأ أن الله يخلق الخير بالذات والشر بالعرض والذروم، مع أنه محال كل شيء تصدأ وبالذات وهو على كل شيء وكيل

والحق أن يقال إن الشرور أمور إضافية، تكون شرا بالنسبة إلى أحد، أو شيء، وتكون خيرا بالنسبة إلى آخر، فلا يكون كل ملروم في حكم لارمه .

شري بر خير د كه خير ماداران باشد

فأنتد جوابه بقول الشيع وقال أقول هذا يرشدك (أي قول الشيع يرشدك) إلى الالتزام المذكور سابقا، من أنها كما يكونان بالذات يكونان بالعرض أيضا، فحكم اللارم وإن لم يكن للملروم بالذات في كل موضع، لكنه يكون بالعرض، فهذا الصدق حسن بالذات وقبيح بواسطة لازمه الذي هو الكذب، وكذلك الكذب، فله يكون قبيحا بالذات وحسنا باعتبار لازمه الذي هو الصدق .

وقوله . "فانهم" تأكيد لفهم المسألة وإشارة إلى دقتها

٣- وثالثاً أن فعل العبد اضطراري، فإن الممكن مالم يترجح لم يوجد، وترجيح المرجوح محال، فمالم يجب لم يوجد فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلاً إجماعاً، وهذا أحسن وأخصر مما في المختصر

٣- و(قالوا) ثالثاً: في دليل إنكار كونها ذاتية، إن فعل العبد اضطراري، فإن (الفعل الممكن مالم يترجح لم يوجد، وترجيح المرجوح محال .

فمالم يجب (لم يصر وجوده ضرورياً) لم يوجد، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً إجماعاً وحاصل الكلام أن فعل العبد اضطراري (وهذه صغرى) والكبرى محدوفة،

وهي أن كل ما هو اضطراري فهو لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً إجماعاً، وراد لفظ "إجماعاً" لإثبات الكبرى، أي وقد أجمعوا أن الفعل الاضطراري لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً، فالنتيجة أن فعل العبد لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً

وقوله . فإن الفعل الممكن الخ هذه كبرى، والصغرى محذوفة، وأصل القياس أن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مالم يترجح وجوده على عدمه لم يوجد، ففعل العبد مالم يترجح وجوده لم يوجد، فالصغرى ظاهرة، ودليل الكبرى قوله. وترجيح المرجوح محال، فإن الممكن عدمه ووجوده سواء، وإنما يترجح وجوده بعد تعلق إرادة الله تعالى بإيجاده، فالمعذوم الذي لم يتعلق به إرادة الله تعالى وجوده محال

وهذا معنى قوله "وترجيح المرجوح محال" أي وجود المعذوم الممكن الذي لم يتعلق به إرادة الله تعالى محال وممتنع، لئلا يجب الممكن ولم يصر وجوده ضرورياً لم يوجد، وهذا هو الواجب بالغير أي بسبب تعلق إرادة الله تعالى، ثم قال المصنف مادحا لكلامه : وهذا (البان للدليل الثلاث) بأسنوي أحسن و أوجز مما في مختصر ابن الحاجب (تركت ذكر عبارة المختصر للاختصار)

والجواب أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرغبة، على أنه مفروض بفعل الباري تعالى

أراد المصنف الجواب من جانب المتريدية وقال والجواب أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، وهذا نقض لتفصيل بعض صحري دليلهم، بأننا لانسلم أن فعل العبد اضطراري، لأنه يجب ويلزم وجوده باختياره، والواجب بالاختيار لا يكون اضطرارياً، لأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختياره، فلا يوجب الاضطرار، ولو كان الوجوب بالاختيار موجبا للاضطرار لم يقع الفرق بين الحركة الاختيارية والحركة الرغبةية، مع أن الفرق بينهما بديهى، فلو ضاع شيء بحركة اليد الاختيارية لزممت الغرامة على محرك اليد، ولو ضاع بحركة اليد المترتبة ليس عليه شيء، وهذا هو وجه الفرق بينهما .

وأخواب الثاني هو قول المصنف على أنه مقوص بفعل البارئ تعالى، وهذا نقض إجمالي بقصر الدليل بجميع مقدماته (صغراء وكبراه كليهما) وتمصيل النقض أن دليلكم يجرى بجميع مقدماته على فعل البارئ تعالى، ويتخلف عنه مدلوله؛ لأنه يلزم أن يكون فعل البارئ تعالى اضطرارياً؛ لأن فعله تعالى ممكن (ليس بممتنع، والممكن مالم يترجح لم يوجد، ففعل الله مالم يترجح بالاختيار لم يجد، فيكون اضطرارياً، فالتالي باطل والمقدم مثله

فائدة في بيان المذاهب الخمسة في مسألة الاختيار

فائدة (١) عند الحموية الذين هم الجبرية حقاً لا قدر في العبد أصلاً، بل هو كالجماد وهذا مفسدة

(٢) وعند المعتزلة له قدر مؤثر في أفعاله، وهم مجوس هذه الأمة، وما فهموا أن الإمكان ليس من شأنه إفاضة الوجود

(٣) وعند أهل الحق له قدر كاسية، لكن عند الأشعرية ليس معنى ذلك إلا وجود قدر متوهمة مع الفعل بلا مدحلية أصلاً، قالوا ذلك كاف في التكليف، والحق أنه كمو للجبر

(٤) وعند الحموية الكسب صرف القدرة المخلوقة إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تأثير في القصد المذكور، ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عقب ذلك بالعادة، (١) فقيل ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم، فليس يخلق، وليس الإحداث كالخلق، بل هو أمر، (٢) وقيل بل (هو) موجود، فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم الخلق بالعقل، لأنه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة، ويتجه به حسن التكليف، وهذا كأنه واسطة بين الجبر والتفويض، وفيه ما فيه،

(٥) وعندني مخنار بحسب الإدراكات الجبرية الجسائية، ومجبور بحسب العلوم الكلية العقلية، وشرح ذلك في "العطرة الإلهية"، وإنها

لأجدي من تفاريق العضا

ولما ذكر المصنف في ضمن الدليل الثالث للأشاعرة أن فعل العبد اضطراري صدر الكلام موثما أن العبد ليس له اختيار في صدور أفعاله، بل أوهم أن مذهب الأشاعرة في مسألة اختيار العبد كمذهب الجبرية، وجاء المصنف بهذا البحث (كأخلة المعارضة) في خلال البحث عن عقيدة الحس والقبح أو شرعيتها، دفعا لهذا الوهم، فذهب لتي ذكرها المصنف في كتابه هذا خمسة:

١- مذهب الجهمية الجبرية.

٢- مذهب المعتزلة.

٣- مذهب أهل الحق الماتريدية والأشاعرة مع الفرق بينهما

٤- مذهب الحنفية

٥- مذهب المصنف (صاحب المسلم).

١- فعند الجهمية (أتباع جهنم بن صفوان) الذين هم الجبرية حقا لا قدرة للعبد أصلا (لا كليا ولا جزئيا، لا كسبا ولا خلقا) بل هو (العبد) كالخمار، وهذا سفسطة، ودينهم ظاهري آية ﴿وا لله خالق كل شيء﴾ فلم يبق لخلق العبد شيء، وظاهر آية ﴿وا لله خالقكم وما تعملون﴾.

٢- وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة في أفعاله، وهم مجوس هذه الأمة، (كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث رواه ابن ماجه) لقولهم بخالق الله وخالقية أنفسهم لأفعالهم، كالمجوس القائلين بخالق الله وخالقية أمر من، وما فهموا أن الإمكان (الممكن) ليس من شأنه إفادة الوجود، فكيف يوجدون أفعالهم؟

٣- وعند أهل الحق (وهم الأشاعرة والماتريدية مع الفرق بينهما في هذه المسألة) له قدرة كاسية، لكن عند الأشعرية ليس معنى ذلك إلا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا تدخلية لها أصلا.

قال المصنف في تعليقه على هذه العبارة - ومن هنا (من أجل ذلك) قيل في

تعريف الكسب رسماً (هو) ظهور القدرة القديمة في محل القدرة الحادثة .

قالوا (الأشعرية) ذلك (وجود القدرة المتوهمة كافي في صحة التكليف

قال المصنف في رد قول الأشاعرة : "وجود قدرة متوهمة يتوهمها المكلف مع الفعل". والحق أنه (القول بوجود قدرة متوهمة) كفر (ومسار) للجمير

٤- وعند الحنفية (أي الماتريديّة) الكسب، وهو صرف القدرة المخلوقة إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تأثير في القصد المذكور، ويخلق الله سبحانه وتعالى العمل المقصود عقب ذلك الكسب (صرف القدرة) بالعادة

والفرق بين الخلق والكسب على ما قال صدر الشريعة (في التوضيح) : بأن الأول أمر (وصف) إضافي، يجب أن يقع به المقذور، لافي محل القدرة، ويصح انفراد القادر بإيجاد ذلك المقذور، والثاني أمر إضافي، يقع به المقذور في محلها (القدرة)، ولا يصح في الكسب انفراد القادر بالإيجاد، وقدرة عليه صاحب المسلم، ولكن لا فائدة في ذكر رده .

فقبل في جواب الإشكال بأن العبد إذا كان مؤثراً بالقصد والإرادة، صار محالاً لفعله، أولاً: بأن ذلك القصد المصمم الذي يصرف ويتوجه إليه القدرة من الأحوال القائمة بالعمى (المكلف)، فلا يكون موجوداً بنفسه، كالجواهر الموجودة، فكيف يكون مؤثراً؟ ولا معدوماً بنفسه، كالمعدومات المحضة، حتى لا يكون له أثر أصلاً، بل هو موجود باعتبار المشأ، وهو المكلف، فليس القصد بخلق، وهو إعطاء الوجود حتى يلزم الإشكال، نعم يمكن أن يكون ذلك القصد إحداثاً، وهو إيجاد حال جديدة، ولكن ليس الإحداث كالخلق، بل هو أهون وأسهل منه، فالخلق من خواص الله تعالى دون الإحداث، فإفادته الوجود للمشيء هو الخلق، وإيجاد حال بعد الوجود هو الإحداث.

وقبل في الجواب عن هذا الإشكال ثانياً بل هو (ذلك القصد) موجود بقدرة العبد، فيجب تخصيص (ذلك) القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل، لأنه (ذلك القصد) أدى ما يستحق به فائدة خلق القدرة في العبد، لأن أتم (أكمل) فوائده أن تكون الأفعال مخلوقة لها، وإذ هي (القدرة) ليست كذلك، فلا بد أن يكون القصد مخلوقاً لها، وإلا فلا فرق بين القادر وغيره، انتهى - تعليق المصنف.

وتفصيل الإشكال بأنه إذا كان الخلق بقدرته الله تعالى، والقصد المصمم إلى الفعل بقدرته العبد وكسبه، لزم أن لا يكون القصد مخلوقاً لله تعالى، مع أن النص في قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ يقتضي أن يكون قصد العبد أيضاً مخلوقاً له تعالى، فإنه شيء وكذلك النص في قوله تعالى ﴿وا لله خلقكم وما تعملون﴾ يدل على أن قصد العبد مخلوق لله تعالى لأنه من أعماله.

فأجاب عنه بقوله فوجب تخصيص ذلك القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل، أي الصوص الدالة على أن الله خالق كل شيء مخصوص عقلاً بأن القصد (قصد العبد إلى الفعل) عند صرف القدرة ليس داخلياً في الشيء الذي هو مخلوق الله تعالى رأساً ومستقيماً.

ثم أشار إلى دليل التخصيص بقوله لأنه (كون القصد مخلوقاً) أدنى من خلقه به فائدة خلق القدرة في العبد، أي ولولم تؤثر قدرته في إحداث القصد إلى الفعل، مما هي فائدة خلق القدرة فيه؟

وأشار إلى الدليل الثاني لذلك التخصيص بقوله: "ويتجه به حسن التكليف" أي ويظهر بسبب كون ذلك القصد مخلوقاً أو محدثاً للعبد وجه حسن كون العبد مكلفاً، فإنه لو لم يكن له اختيار إحداث القصد المصمم لكان مجبوراً محضاً، ولا يكون تكليفه بالأحكام الشرعية حسناً.

قوله . وهذا كأنه واسطة بين الجبر والتعويض . أي مذهب الماتر يهية كالواسطة بين الجبر الذي هو مذهب جهنم بن صفوان، وبين الطو يهض الذي هو مذهب المعتزلة، حيث فرضوا خلق أعمال العباد إليهم من كل الوجوه (خلقاً وكسباً)

قوله: "وهيه مافيه": فيه إشارة إلى الإشكال الذي يرد في هذا المقام من أن القصد المصمم ليس بوجوده في الخارج، حتى يظهر به فائدة خلق القدرة في العبد، ويظهر به وجه حسن التكليف، أو إشارة إلى ماسبق من أن الممكن ليس من شأنه إفادة الوجود، فكيف يصير العبد بها (بالقدرة) محدثاً للقصد المصمم؟

٥- المذهب الخامس: مذهب المعتز في مسألة اختيار العبد، فلهذا قال .

وعهدى (العبد) مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمانية، ومجبور بحسب العلوم كلية العقلية

وشرح هذا الكلام مكتوب في رسالتي "القطرة الالهية" وإيها (تلك الرسالة) لأجدى (أكثر نفعا) من تفاريق العصا، (من قطعات المتفرقة للعصا المكسورة) وهذا الكلام مثل عند العرب، وكتابة عن كثرة النفع عندهم .
وأحال المصنف في مواضع من كتابه هذا على ثلاثة من مؤلفاته "السلم"، و"الإفادات"، و"القطرة الإلهية"، ومدح كتابه هذا .

شرح كلام المصنف

وهناك في محل الاختيار أمران: إدراكات جزئية وإرادة كلية، فعلم أن النوع الإنسان كلي، يتعلق بأمر كلية، ويتصرف فيها بإرادة كلية، بخلاف النوع الآخر مثل الحمار والبقر، فإنه ليس لهما إدارك كلي، ولا إرادة كلية، بل إحساسات وإردات جزئية، فالإرادة الكلية تبعث من الإدراك الكلي، وكذلك له إدراكات جزئية جسمانية، تتعلق بأحواس القائمة بالجسم، فالعبد مختار باعتبار تلك الإدراكات الجزئية الجسمانية، ومجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تبعث منها الإدراكات الجزئية، فالأمور الشرعية كالصلاة والصوم والحج أمور جزئية تتعلق بالجسم، ولصدور الأمر الجزئي مباد جزئية، كالتمثيل، والشوق الخاص، والإرادة الخاصة، فالعبد فيها مختار بين أن يفعل ويستحق ثواب، وأن لا يفعل فيستحق العقاب، وأما الأمور الكلية التي تتعلق بالإرادة الكلية، فعنها العبد مجبور وغير مختار، لأنها من الأمور الطبيعية غير الاختيارية، فهو مختار في استعمال جزئيات تلك الكليات من الإدراك، والإرادة، ومجبور في قبول تلك العلوم الكلية العقلية والإرادات الكلية المنتمية منها

وبما أن الشرائع أمور جزئية اعتقادية وعملية، صح التكليف بها بالنظر إلى لمبادئ والوسائل الجزئية الاختيارية، لأن العبد في أفعاله الجزئية مختار بين أن يفعلها أو يتركها، فباعتبار العلوم الكلية والإرادات الكلية مجبور، فلا يكون مخالفا لأفعاله، وباعتبار العلوم الجزئية مختار، لمصح تكليفه وخس

ويمنن الله على عبده بإعطاء العقل والسمع والبصر ﴿وجعل لكم سمع والأبصار والأفئدة﴾ وقد قال ﴿أله جعل له عييين ولساناً وشفعتين﴾ فهذه لخصوص وأمثالها تدل على أن للعبد اختياراً جزئياً لاستعمال هذه الوسائل والسمع، مما يترتب ويحصل منها يكون أيضاً اختياراً بالأجل أن أسبابها اختيارية

ورابعاً لو كان كذلك لم يمكن الباري مختاراً في الحكم لأن الحكم على خلاف المعقول قبيح

والجواب أن موافقة حكمه تعالى للحكمة لا توجب الاضطرار

ولم فرغ المصنف عن شرح الجدة المعارضة لبيان مسألة اختيار العبد وعدمه أراد أن يبين ما بقي من دلائل الأشاعرة الخمسة، وهو الرابع والخامس فقال

٤- ورابعاً لو كان كذلك (أي لو كان الحس والفتح عقليين) لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم، لأن الحكم على خلاف المعقول قبيح

حاصل الدليل : أنه لو كانا عقليين لزم أن لا يكون الباري تعالى فاعلاً مختاراً في إصدار أحكامه، والتالي باطل فالمقدم مثله، وجه البروم لأنه إذا حكم في هذه الصورة إنما يحكم عن موافق العقل، فيأمر بالحنس ويمنع عن القبيح، لأن الحكم على خلاف المعقول بأن يأمر بالقبيح ويمنع عن الحنس يكون قبيحاً ومحالاً، لاستلزامه الجهل، وإذا كان محالاً فيحكم على موافقة العقل وجوباً، فيجب عليه الحكم بموافقة لعقل، والحكم، بخلاف المعقول قبيح، نصار مضطراً في حكمه، وهو باطل

وحاصل الجواب : أن حسن الفعل يكون لترتب الحكمة عليه، وقبحه يكون لعدم لترتب الحكمة عليه .

فموافقة حكمه تعالى للحكمة لا يوجب الاضطرار، لأن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكمة ﴿ألم حسبتم إنما خلقناكم عبثاً﴾ بل كلها مبنية على الحكمة، ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ ﴿جعل لكم الأرض فراشاً﴾ فاللام للحكمة لا لليلة، فإن أفعاله تعالى ليست بمعللة عندنا بخلاف المعتزلة .

وخاصاً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة ، وهو متع نقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك

أقول الجواز نظراً إلى الفعل لا يباي عدم الجواز نظراً إلى الحكمة ، كيف؟ وحينئذ فمكان لهم العذاب بقصان العقل وخفاء المسلك، ولهذا قال الله تعالى ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ وأيضاً الملازمة محسوسة ، فإنه فرع الحكم ، ونحن لانقول به ، وإنما ينتهض على المعتزلة ، فخصصوا العذاب بعذاب الدنيا بدلالة السياق، وأولوا أيضاً بالعقل، فإنه رسل باطن إلى غير ذلك

٥- وخاصة لو كان كذلك (أي كان الحسن والقبح عقليين) لجاز العقاب قبل البعثة (قبل بعثة الرسل) وهو منتف بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك ، أي قبل البعثة وهي بعثة الرسول).

قال المصنف في رد هذا الدليل: أقول. الجواز (جواز العقاب) نظراً إلى ذات الفعل (الموجبة الحسن أو القبح) لا يباي عدم الجواز (عدم جواز العقاب)، نظراً إلى الحكمة، وكيف (يجوز العقاب نظراً إلى الحكمة) قبل البعثة، وحينئذ (حين عدم بعثة الرسل) يكون لهم العذر بقصان العقل، (أي بقصان عقولهم، وعدم فهمهم وجوب الإيمان، أو يكون لهم العذر) بخفاء المسلك (أي بخفاء علة الحسن والقبح) ولهذا قال تعالى في ضرورة إرسال الرسل ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾.

والجواب الثاني عن الدليل الخامس ما يأتي: وأيضاً الملازمة بين كونها عقليين وبين جواز العقاب قبل البعثة محسوسة، فإن جواز الثواب والعقاب فرع الحكم من الله ونحن (الماتر يدية) لانقول به (بالحكم قبل البعثة)، وإنما ينتهض وبقوم هذا الدليل على المعتزلة؛ فإنهم يقولون بالحكم قبل البعثة .

وأجاب القائلون بالعقاب بمجرد القبح العقلي والحسن العقلي من الآية أولاً

بالشخصيص: أي وما كنا معذبين في الدنيا، فخصصوا (العذاب) بعذاب الدنيا، بدلالة السياق «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها» (وإنما تكون القرية والهلاك في الدنيا)

وأجابوا ثانياً بالتأويل: أي وأولوا (الرسول المذكور في الآية) بالعقل، أي وما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولاً حقيقياً أو وما كنا معذبين حتى نبعث فيهم رسولاً باطناً وهو العقل الكامل بعد البلوغ، فإنه رسول باطن.

(إذهب إلى غير ذلك) من تأويلاتهم:

١- منها: أن المراد من الرسول المنته، سواء كان رسولاً أو عقلاً

٢- ومنها: وما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والتعليم، والكل أمر ظاهر ومضى على التكاليف والأدلة العقلية

أدلة المعتزلة على نفي شرعية الحسن والقبح في الأفعال

وقالت المعتزلة أولاً لو كان الحكم شرعياً لزم إفعال الرسل عند أمرهم بالنظر في المعجزات

فيقول لا أنظر ما لم يجب النظر علي، ولا يجب علي ما لم أنظر

قالوا ولا يلزم علينا لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس، وفيه ما فيه

١- قالوا في دليهم الأول لو كان الحكم بالحسن الشرعي والقبح الشرعي لزم

إفعال الرسل (واسكاتهم واحجازهم عن إقامة الدليل على صدقهم) عند ما يأمرهم أقتهم بالنظر في معجزاتهم لأنه يقول المأمور بالنظر في المعجزة: أنا لا أنظر في المعجزة ما لم يجب النظر علي، ولا يجب علي النظر ما لم أنظر. فتوقف النظر على وجوبه وتوقف وجوبه عليه، وهذا دور، والدور محال، فصارت الدعوة محالاً من أجل الحسن والقبح الشرعيين، ولبت كونها عقليين.

ولما أورد على دليل المعتزلة معارضة أراد المصنف أن يذكر جواب تلك المعارضة

من حساب المعتزلة فقال قائلوا (المعتزلة) ولا يلزم عليا (معارضة ولا افحام الرسل)
 تفصيل المعارضة . أن ثبوت وجوب النظر وان كان بالعلل عندكم ولا يحتاج
 إلى اشرع، ولكنه نظري، فممكن أن يقول المأمور بالنظر في المعجزة لا أنظر في المعجزة
 ما لم يثبت وجوب النظر عن، فيتوقف ثبوت النظر على ثبوت وجوب النظر، وثبوت
 وجوب النظر موقوف على النظر نفسه، فصار النظر موقوفا على نفسه، وهذا هو الدور
 الذي كان يلزم حين شرعية احسن والصح، فلزم عليهم ما يلزم على الأشاعرة.

وتفصيل الجواب : أن عدم لزوم الإشكال والمعارضة علينا لأجل أن وجوب
 النظر في المعجزة عدما من القضايا الفطرية التي يكون قياسها معها، مثل قولنا
 لأربعة روج، فإن تلك القضية قياسها ودليلها معها، وهو قولنا لأنها منقسمة
 بمتساويين (اثنى اثنين) أي وجوب النظر عدما من النظري الذي قياسه ودلله معه، فلا
 يتوقف وجوب النظر على النظر نفسه، حتى يلزم الدور، لأن النظر إنما يكون للحصول
 على العلم بشيء، والاحتياج إلى العلم فطري وبديهي

ثم أشار المصنف إلى الاعتراض عن هذا الجواب فقال (وفيه ما فيه)، من
 الإشكال، ثم فضل الاعتراض في تعليقه (حاشيته) بقوله فيه إشارة إلى أن وجوب النظر
 موقوف (١) على افادة النظر العلم مطلقا، ولي الالهيات (المسائل التي تتعلق باله الحق
 والايان به وبرسله) خاصة.

(٢) و(موقوف) على أن معرفة الله واجبة

(٣) و(موقوف) على أن المعرفة لا تتم إلا بالنظر، وعلى أن ما لا يتم الواجب إلا
 به فهو واجب، وكلّ منها (من الأمور الأربعة) لا يثبت إلا بالنظر الدقيق، والموقوف
 على النظر نظري، فتأمل (أن الإشكال الوارد عن دليلكم قد عاد وأبطل دليلكم)

أصل الجواب عن دليل المعتزلة

والجواب أنا لانسلم أن الوجوب يتوقف على النظر، فإنه بالشرع، فظهر
 أولم ينظر، وليس ذلك من تكليف العاقل، فإنه يهم الخطاب

والجواب من جانب الأشاعرة أننا لا نسلّم أن وجوب النظر يتوقف على النظر؛ فإن الوجوب يثبت بالشرع، (سواء) نظر في المعجزة أو لم ينظر، لأن الحكم يكون من جانب الشارع، فالوجوب أيضاً يكون منه،

ولما كان يرد على هذا الجواب أن الأمور أو المكلف عدل عن كون الوجوب من الشارع أو من غيره، فيلزم تكليف العاقل، وإنما تكون بعثة الرسول لإرادة العملة، أجاب عنه بقوله: وليس ذلك (العلم بالوجوب من الشرع) من تكليف العاقل، فإنه بهم أحطاب بعد ما جاءه أحطاب من الشرع بالبعثة.

بيان دليل المعتزلة على أسلوب لا يرد عليه

رد المصنف الذي سماه جواباً

أقول لو قال لا امتثل ما لم أعلم وجوب الامتثال، إذ له أن يمتنع عما لم يعلم وجوبه، ولا أعلم الوجوب ما لم امتثل لكان محل من المساغ، فيلزم الإفحام

أقول: لو قال المكلف الأمور بامتثال الأمر بالنظر في المعجزة، لا امتثل أمرك ما لم أعلم وجوب الامتثال، (إذ له أن يمتثل عما لم يعلم وجوبه) ولا أعلم الوجوب ما لم امتثل، لكان محل من المساغ (الجواز والإمكان) يهدم الإفحام (إفحام الرسل) ويلزم صدق الدليل على كون الحسن والقبح عقليين

الجواب الصحيح عن دليلهم

والحق أن إرادة المعجزات واجبة، على الله تعالى لطفاً بعباده عقلاً أو عادة، وهو متم نوره ولو كره الكافرون

والحق أن إرادة المعجزات واجبة على الله لطفاً بعباده عقلاً (عند المعتزلة، أو عادة) (عند أهل السنة والجماعة) وهو متم نوره ولو كره الكافرون.

وحاصل الجواب الحق: أنه لا يلزم إفحام الرسل، لأن المكلف الأمور بالآيمان

بالمعجزات والرسول لا يستطيع أن يقول لا وجوب عن عالم أنظر، ولا أن يقول لا أعلم الوجوب عالم أنظر، لأن علمه بالمعجزات حاصل بالضرورة، نظر في المعجزات أو لم ينظر، إذ الشرحه إلى المعجزات قد حصل له براءة الله تعالى إتهام المعجزات، فإن إراءة المعجزات واجبة على الله تعالى إجماعاً قطعاً بما دام، أما عند المعتزلة فعقلاً، وأما عند أهل السنة فعادةً

وقوله: "وهو منتم نوره الخ . دليل على وجوب إراءة المعجزات على الله تعالى إتماماً لنوره ودينه.

دليلهم الثاني على كون الحسن والقبح في الأفعال عقليين وثباتاً أنه لو لم يمتنع الكذب منه تعالى، فلا يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب، فيفسد باب النبوة

و(قالوا) دنیا لو لا كون (الحسن والقبح عقليين) لم يمتنع الكذب منه تعالى (و يلزم منه) عدم امتناع اظهار المعجزات على يد الكاذب، وهذا معنى قوله: "فلا يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب" ويلزم منه أمر آخر وهو انسداد باب النبوة، وهذا المفهوم قوله: "فيفسد باب النبوة" لأنه إذا لم يكن القبح في الأفعال عقلياً، فلا يكون الكذب قبيحاً عقلاً، وإنما يكون قبيحاً شرعاً فقط، فيكون الكذب في العقل جائزاً ومباحاً، ولا بأس بصدور الجازر عقلاً منه تعالى، فجاز صدور الكذب المباح عقلاً منه تعالى

وإذا جاز صدور الكذب منه جاز اظهار المعجزات على يد الكاذب أيضاً، والمدعى الكاذب لا يكون نبياً، ولو أظهر المعجزات على يد الكاذب فلا يوجد شيء صادق ويصدق باب النبوة. وهذا محال عقلاً وشرعاً

وخلاصة الدليل على نعت القياس الاستثنائي: أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم عدم امتناع الكذب منه تعالى، ولو لم يمتنع الكذب منه تعالى لزم عدم امتناع اظهار المعجزات على يد الكاذب في دعوى النبوة، والثالثان (في الشرطيتان) باطلان فالتقدمان مثلها .

والنتيجة : فلو لم يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب لا تسد باب البهوت

الجواب من جانب الأشاعرة والجواب أنه نقص، وقد مر أنه لا نزاع فيه

والجواب أن الكذب نقص ماني لصفة الكمال، وهو الصدق، والنقص قبيح عند الأشاعرة أيضاً، كما أن الصدق حسن عندهم، فالكذب قبيح قبل الشرع، فيمتنع صدوره منه تعالى، فامتنع الكذب منه تعالى، وكذلك امتنع ابرار المعجزات بيد الكاذب منه تعالى، وقد ثبت عقلية الحسن بمعنى صفة الكمال وعقيدة القبح بمعنى صفة النقصان، وهذا هو المعنى من الحسن والقبح، وليس فيه نزاع، إنما النزاع في المعنى الثالث، وهو الحسن بمعنى استحقاق المدح في الدنيا، والثواب في الآخرة، والقبح بمعنى استحقاق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، وهذا معنى قوله "وقد مر أنه لا نزاع فيه" أي في كون المعنى الأول عقيدياً.

ذكر جواب صاحب "المواقف" عن دليل المعتزلة

ثم الرد عليه

وما في "المواقف" أن النقص في الأفعال يرجع إلى القبح العقلي فممنوع، لأن ما يتنافى الوجود الناق كيماً كان أو فعلاً من الاستحالات العقلية، ولذلك أثبتته الحكماء

وما في "المواقف" أن النقص في الأفعال (مثل الكذب واظهار المعجزات عن يد الكاذب) يرجع إلى القبح العقلي (بالمعنى الأول المتفق عليه بين المعتزلة) فيلزم نسبة الكذب إليه تعالى، وهو ممنوع، لأجل عقلية قبح الكذب أيضاً. (فما في "المواقف" ممنوع لأن القبح بالمعنى الأول (كون الشيء صفة نقص) والحسن به (كون الشيء صفة كمال) يستلزم الحسن والقبح بالمعنى الثالث المتنازع فيه (أي كما لا تصح نسبة القبح بالمعنى الأول إليه تعالى فعلاً كذلك لا تصح نسبة القبح بالمعنى الثالث إليه تعالى، والى

هذا المعنى أشار المصنف بقوله "لأن ما ينال الوجوب الذاتي كلفاً كان (كالتضعات النفسية مثل العرج والحرن) أو فعلاً (كالكذب) ، بإساده إليه تعالى من الاستحالات العقلية".

ولذلك (لأجل مساغاته الوجوب الذاتي) الله (إسناد الكذب إليه تعالى) الحكماء من الاستحالات العقلية، مع أنهم لا يقولون بدين من الأديان الشاوية .

بيان ما يلزم على الأشاعرة من الإشكال

لكن يلزم على الأشاعرة امتناع تعذيب الطائع كما هو مذهبنا، ومذهب المعتزلة ، فإنه نقص يستحيل عليه تعالى

ولكن يلزم (عل هذا الأصل، وهو أن إسناد النقص إليه تعالى مستحيل) على الأشاعرة (القاتلين بجواز تعذيب الله الطائع) امتناع تعذيب الطائع، كما أن الامتناع مذهبنا (الماتر يديه) و مذهب المعتزلة ، فإن تعذيب الطائع (ظلم) و نقص يستحيل عليه تعالى .

ويمكن الجواب من جانبهم بأن يقولوا "إن تعذيب الطائع له جهتان :

فمن حيث إنه مطيع تعذيبه ظلم ونقص، ومن حيث إنه عبده الله تعالى وملكه ليس في تعذيبه أي نقص واستحالة، ((إن تعذيبهم لإنهم عبادك)) ومن أجل هذه الآية قالوا بجواز وإمكان تعذيب الطائع فلا يلزم عليهم شيء .

١ مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً

على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلاً، خلافاً للمعتزلة ، استدلل بأنه لو وجب لوجب لفائدة ، ولا فائدة له تعالى ، لتعاليه عنها ، ولا للعبد ، أما في الدنيا فلأنه مشقة ، وأما في الآخر ، فلأنه من الغيب الذي لا مجال للعقل في ذلك

واعلم أنه قد مر في الدلائل الخمسة للأشاعرة أن الحسن والقيح بالمعنى الثالث

(المتعار فيه) ليسا بعقليين، والآن يريد المصنف الإشارة إلى مسألة أخرى، وهي أن الحس والقبح العقليين، هل يفيدان الحكم؟ (وهو الوجوب العقلي في الحسن والحرمة العقلية في القبح) أم لا؟

ثم أخذ الأشعري المسألة الجزئية، وهي حن شكر المنعم يبحث عنه، هل هو واجب عقلاً أم لا؟

فذكر المصنف قوله على سبيل النزول من رأيه العلي (وهو عدم إفادة الحس والقبح العقليين الحكم) إلى رأي المعتزلة والماتريدية (اسائل بأبهي يفيدان الحكم، وقال . (قال الأشعري) على النزول (بأن الحس والقبح العقليين يفيدان الحكم، وأن شكر المنعم حسن عقلاً)، فشكر المنعم ليس بواجب عقلاً (أي لا يفيد هذا الحس لعقلي حكم الوجوب) بخلاف المعتزلة (القائلة بوجوب شكر المنعم عقلاً)

ثم ذكر المصنف دليل الأشعري وقال: استدلل (الأشعري) بأنه لو وجب (شكر المنعم) لوجب لفائدة، ولا فائدة (فيه) لا للتعلم، ولا للشاكر المنعم عليه، ولا لفائدة له تعالى (وهو المنعم) لتعزله عنها وعدم حاجته إليها، ولا فائدة للعبد لشاكر لا في الدنيا، ولا في الآخرة، أما في الدنيا فلأنه (الشكر) مشقة، وأما في الآخرة فلا مجال للعقل في ذلك (في إدراك أمور الآخرة وطريق الشكر فيها)

رد المصنف ذلك الاستدلال بوجوه ثلاثة

أقول: بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة، كما هو معنى النزول، القول بأنه لا مجال للعقل مشكل، على أنه لو تم هذا لاستلزم عدم الوجوب مطلقاً، والظاهر أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق، مع أن المشقة لا تنفي الفائدة، فإن العطايا على متن البلايا، قال الله تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾

فقال في الرد الأول . أقول بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة (من كونها مفيدتين للحكم عقلاً) كما هو معنى النزول (وهو النزول من الرأي العالي) وهو عدم إفادة الحس

العقلي والقبح العقلي حكماً) إلى الرأي السافل، وهو اختيار كون الحس والقبح العقليين موجبين للحكم) القول بأنه لا مجال للعقل (في درك أمور الآخرة) مشكل؛ لأنكم لما سلفتم وجوب الحكم عقلاً فقد سلتم مجال العقل في الفائدة الأخرى، ودرك أمور الآخرة، فالقول بعدم مجال العقل مما لا سبيل إليه؛ لأن تسليم حسن بعض الأعمال وقبح بعضها عقلاً يمس استحقاق المدح والذم، عاجلاً واستحقاق الثواب أو العقاب عاجلاً ينتضي إمكان مجال العقل في أمور الآخرة

وقال في الرد الثاني: على أنه لو تم هذا (الاستدلال) لاستلزم عدم الوجوب (عدم وجوب الحكم بالحسن العقلي) مطلقاً، سواء كان وجوب شكر المنعم أو وجوب فعل آخر، والظاهر أن كلام الأشعري في الخاص (وهو وجوب شكر المنعم) بعد تسليم المطلق، أي بعد تسليم وجوب مطلق الحكم عقلاً، كما يدل عليه قوله (على الثزل).

وقال في الرد الثالث: مع أن المشقة لا تنفي الفائدة فإن العطايا على متن البلايا، قال الله تعالى ﴿والذين جاهدوا فيها لهديتهم سلباً﴾ وفي الحقيقة هذا جواب عن قول الأشعري (ولا فائدة فيه) أي في وجوب الشكر، وحاصل الجواب أن في الشكر فائدة للشاكر المنعم عليه، فذكر المصنف دليلين، لأن قوله: (فإن العطايا على متن البلايا) مفهوم وغلاصة لقوله تعالى ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾.

دليل المعتزلة على وجوب شكر المنعم

قالوا إنه يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه، وكلما كان كذلك فهو واجب

قالوا إنه (شكر المنعم) يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه (ترك شكر المنعم)، وكل ما كان كذلك فهو واجب (فشكر المنعم واجب)، قال تعالى ﴿ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم﴾ فعلم أن ترك الشكر موجب للعقاب، والشكر سبب للأمن منه

ذكر المعارضتين الوارنتين على دليل المعتزلة

والجواب عنهما

وعورض أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغير إيدنه
ويجاب بل بالإذن العقلي، على أنه مثل الاستغلال والاستصباح
وثانياً بأنه يشبه الاستهزاء، وهو ضعيف، فإن المعتبر عند الله تعالى
الإحلاص، وأيضاً كيف يقال إن الشرع ورد بوجود ما يشبه
الاستهزاء، فتدبر

المعارضة الأولى: وعورض أولاً بأنه (بأن الشكر تصرف في ملك الغير) من
القوى الظاهرة والباطنة التي أودعها الله في الإنسان) بغير إيدنه، وكل ما هذا شأنه فهو
حرام، فكذا شكر المنعم.

ثم ذكر المصنف جوابين عن هذه المعارضة:

ويجاب (أولاً) بل (إنه تصرف في ملك الغير) بالإذن (الثابت) بالعقل، فلعقل
عندهم كالرسول في وجوب التكليف عند وجوده، فإعطاء العقل دليل على إذن
استعماله، واستعمال آياته من الخواص الظاهرة والباطنة.

(وثانياً) على أنه (استعمال القوى للشكر) مثل الاستغلال بظل غيره،
والاستصباح بمصباح غيره، ولا شك في جوازهما، فإنه ليس للغير في الاستغلال
والاستصباح ضرر.

وحاصل الجواب (عن المعارضة) أولاً: أن القوى اللازمة لأداء الشكر كلها ملك
للعبد وأشرافها العقل، وثانياً: لرسولنا أنها ملك الغير (وهو الله تعالى) فقد أجازنا
بالانتفاع منها، ولولم يميز استعمالها فلم يسأل عنها يوم القيامة؟ (إن السمع والبصر
المواد كل أولئك كان عنه مستولاً)

المعارضة الثانية: وعورض ثانياً بأنه (شكر المنعم الذي نعمه لا تعد ولا تحصى)
يشبه الاستهزاء، لقلة الشكر، وكثرة النعم، فالاستهزاء حرام، فكذا ما يشبهه من

الشكر، قال المصنف في الجواب الأول عنها وهو ضعيف جداً، فإن المعنى عند الله (هو) الإخلاص، لا كثرة العمل، وقلته "أما الأعمال بالنيات" وقال في الجواب الثاني عنها. وأيضا كيف يقال إن الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء؟ ولو كان الشكر مشابها بالاستهزاء لما قال تعالى ﴿واشكروا لي ولا تكفرون﴾، ﴿شاكرا لأنعمة﴾، ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ وفي قوله (فتدين) إشارة إلى دقة المقام، أو إلى أن الحق هو وجوب الشكر عقلا، كما أنه واجب شرعاً.

٢ مسألة قدم الحكم وحدوثه، وعدم العلم

ببعض الأحكام قبل البعثة

لا خلاف في أن الحكم وإن كان في كل فعل قديماً، لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه
أما عند المعتزلة فلأنه وإن كان ذاتياً، لكن منه ما لا يدرك بالعقل
علة الحسن والقبح فيه
و أما عند غيرهم فلأن الموجب وإن كان الكلام النمسي القديم،
لكن ربما كان ظهوره بالتعلق، وهو حادث بحدوث البعثة، فلا
حكم مشخص قبلها، فلا حرج عندنا

ولا بد قبل الخوض في غبار هذا البحث من العلم بأمور هي كالمآدي.

١-الأول. تعريف الحكم : وهو مد عناية الأصول: مخاطب الله تعالى المتعلق
بفعل المكلف القضاء أو تخيراً.

المخاطب في اللغة هو توجه الكلام نحو الغير للافهام، وفي الاصطلاح هو
الكلام الموجه إلى المكلف لأصلاح فعله وتفريع ذمته من الأوامر والنواهي الشرعية
٢-والثاني : بيان الحكم عند الفقهاء : وهو ما ثبت بمخاطب الله تعالى، وبمضى
ذلك بأثر الخطاب، مثل الوجوب والتدب والاباحة والحرمه والكراهة .

٣- والثالث : فهو من معنى الخلاف : وهو الحكم بالمعنى الثاني أي الحكم الفقهي،

وهو أثر خطاب الله تعالى المتعلق بفعل التكليف من الأحكام الخمسة المذكورة

٤- والرابع : أن الأحكام الفرعية الخاصة بكل أمة كانت قبل بعثة نبيهم غير

موجودة وغير معلومة لهم، وأما الأحكام الاعترافية العامة من التوحيد والرسالة

والقيامة فكانت موجودة ومعلومة لأكثر الناس، وخصوصاً على ساداتهم وكبرائهم،

ولكن كانوا لا يقبلونها ولا يقولون بها نعم صارت تلك الأحكام الأساسية العامة

تضعف وتحفي عند فترة الرسل، ثم تتجدد بعد مجيئ رسول جديد.

٥- والخامس . قد كان في هذه الأئمة (قبل البعثة) بقايا من علة ابراهيم موجودة مع

تخريف وتعوير، وكانوا ينتسبون الى ملئ اليهود والنصارا ومسائلها قبل التحريف

وبعد التحريف .

فالقول بعدم وجود الحكم أو الأحكام قبل البعثة مشكل جداً.

٦- والسادس : أن الحكم بالمعنى الثاني من ذاتيات فعل المكلف عند المعتزلة فلا

يصدر منه فعل لا يكون متصفاً بحكم من الأحكام، بمعنى الفعل وانصافه بالحكم

موجودان مع وجود التكليف . فالحكم حادث عندهم .

٧- والسابع : أن الحكم بالمعنى الأول (خطاب الله المتعلق بالعباد) قديم عند الأشاعرة

والماتريدية لأنه صفة تعالى، فهو قديم كسائر صفاته .

قال المصنف: لا خلاف (بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة) في أن الحكم (بالمعنى

الأول) وإن كان في كل فعل (يتعلق به) قديماً، لكن يجوز أن لا يعلم قبل بعثة الرسول

(بعض من الحكم بالمعنى الثاني) بخصوصه (لعدم استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح

الموجبين للحكم، وإنما يعلم بعض الأحكام بعد البعثة وورود الشرع)

١- أما (عدم الخلاف) عند المعتزلة فلأنه (الحكم) وإن كان ذاتياً (للفعل) لكن من

مآلا يُدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه (فلا يعلم بعض الأحكام قبل البعثة عندهم).

٢- وأما (عدم الخلاف) عند غيرهم (من الأشاعرة والماتريدية) فلأن موجب

(للمحكم) وإن كان الكلام النحوي القديم (الذي سمي خطاباً) لكن إنما كان ظهوره

(ظهور الحكم) بالمتعلق (بمتعلق الخطاب الموجب) وهو (التعلق) حادث بمحدث البعثة،
 (بعثة الرسول وتلاوته الخطاب الموجب) فلا حكم (بالمعنى الثاني) مشخص (ومعنى)
 قبلها، فلا حرج عندنا (قبل البعثة في العمل وتركه)

ما هو الأصل في الأفعال (والأشياء) قبل

ورود الشرع وبعده؟

وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق (أهل السنة والجماعة) أن أصل
 الأفعال الإباحة، كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية، أو المحظر
 كما ذهب إليه غيرهم
 وقال صدر الإسلام الإباحة في الأموال، والمحظر في الأنفس، فقيل:
 بعد الشرع بالأدلة السمعية، أي دلت على أن ما لم يقم فيه دليل
 التحريم مادون فيه، أو ممنوع عنه، وفيه ما فيه

ولما ورد على الكلام السابق من عدم الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في عدم
 العلم ببعض الأحكام قبل البعثة، أنهم قد اختلفوا في الأفعال هل هي في الأصل مباحة
 أو محرمة؟ فكيف قلت لا خلاف في عدم العلم ببعض الأحكام قبل البعثة؟ مع أن
 الإباحة والحرمه حكمان؟

فأجاب به المصنف وقال: وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق بأن أصل الأفعال
 (في ثلاثة مذاهب):

- ١- الإباحة كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية،
- ٢- أو المحظر والحرمه) كما ذهب إليه غيرهم (أبو منصور الماتريدي، وصاحب
 الهداية وعاقبة أهل الحديث)
- ٣- وقال صدر الإسلام: الإباحة في الأموال، والمحظر والحرمه) في الأنفس.

فقيل (في الجواب عن ذلك السؤال. أن هذا الخلاف جاء) بعد الشرع بالأدلة
 السمعية، أي دلت (الأدلة السمعية) على أن ما لم يقم فيه دليل التحريم (فمباح) ومأذون

فيه عند بعض، وممنوع عنه وحرام عند بعض آخر، وهما (الإباحة والمنع) عقليان.
وجه ضعف هذا الجواب: وإشار المصنف بقوله: "وليه ما فيه" إلى وجه ضعف
هذا الجواب، ومفضل وجه الضعف في تعليقه، وقال فيه: إشارة إلى أن الذي يظهر من
تتبع كلامهم هو (أن) الخلاف قبل (ورود) الشرع، ومن ثم لم يجعلوا رفع الإباحة
لأصلية سخياً، لعدم (ورود) خطاب الشرع بها

أنواع الأفعال عند المعتزلة أولاً وثانياً

أما المعتزلة فقسوا الأفعال الاختيارية - وهي التي يمكن البقاء
والتعيش بدونها، - كأكل الفاكهة، مثلاً - إلى ما يدرك فيه جهة
محسنة أو مقبحة، فيقسم إلى الأقسام الخمسة المشهورة، وإلى ما ليس
كذلك

ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال الإباحة تحصيلاً لحكمة الخلق و
دفعاً لتعبث، وربما يمنع الاستلزام، والحظر لئلا يلزم التصرف في
ملك الغير بغير إذنه وقد مر

١- وأما المعتزلة فقسوا الأفعال (أولاً إلى الاختيارية وغير الاختيارية، ثم
عزف المصنف الأفعال الاختيارية تعريفاً جديداً: "وهي التي يمكن البقاء والتعيش
بدونها" أي لا يحتاج الإنسان ولا يضطر إليها في حياته، فله اختيار في الاتيان بها
وعدمه، فلا يكون مسلوب الاختيار في فعلها أو تركها، كأكل الفاكهة مثلاً) عند وجود
طعام آخر (وغير الاختيارية: هي التي لا يمكن البقاء والتعيش بدونها. أي لا اختيار
للإنسان في تركها، بل يضطر إليها في حياته ... مثل الأكل والشرب والنوم وغيرها.

٢- ثم قسم الأفعال الاختيارية إلى نوعين. إلى ما يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة،
وإلى ما لا يدرك فيه الجهتان.

٣- فينقسم ما فيه جهة محسنة أو مقبحة إلى الأقسام الخمسة المشهورة. وهي
الواجب والحرام والمكروه والمنسوب والمباح، وأما النوع الثاني الذي لا يدرك فيه

الجهتان، فللمعتزلة فيه قبل البعثة ثلاثة أقوال

الأول . الإباحة . تحصيلاً لحكمة الخلق، ودفعاً للبعث، قالت المعتزلة كانت الأشياء، قبل ورود الشرع مباحة، لوجهين .
الأول . لحصول العلم بحكمة الله في خلق الأشياء، وهي الانتفاع، قال تعالى ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾

والثاني . لتلا يلزم البعث في خلق الأشياء، ﴿ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً﴾ وأشار المصنف إلى الإشكال الوارد على هذا القول وقال "وربما يمنع الاستلزام" أي لزوم عدم حصول الحكمة ولزوم البعث ممنوع إذا لم يكن الأصل في الأشياء الإباحة، بل كان الأصل المحظر والحرمه، ثم أشار في تعليقه إلى وجه عدم الاستلزام وقال "أما خلق الله الأشياء المحرمه ليهتبهها العبد ليصير، لثواب عليه، فلا يلزم من عدم الإباحة بعث"

٢- والثالث المحظر (المنع) لتلا يلزم التصرف في ملك الغير بغير اذنه، وقد مز (الجواب عن هذا الدليل بأن الأذن العقل ثابتة، وأنه كالأستقلال بظن غيره، والاستصحاب بمصباح غيره إذا لم يكن فيها للغير حرر) والقول الثاني للمعتزلة أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هو المحظر (والحرمه) وأشار المصنف إلى دليلهم بقوله: لتلا يلزم الع.

ثم أشار إلى الجواب عن هذا الدليل بقوله: وقد مز، أي قد مز في السابق الجواب عن مثل هذا الدليل .

الجواب عما يرد على هذين القولين

و لا يرد عليهما أنه كيف يقال بالإباحة والمحظر العقليين ، وقد فرض أنه لا يحكم له فيه ، لأن المفروض أن لا علم بعله المحكم تفصيلاً، ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً

أقول يرد عليهما أنه يلزم جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في

نفس الأمر

ولما أورد عليها أنه كيف يقال بالإباحة أو الحظر العقليين قبل ورود الشرع؟ وقد
فرض أنه لا حكم للمقل في فعل بحسه أو قبحه قبل البعثة؟

فأجاب المصنف عنه بقوله ولا يرد عليها الخ لأن العرض المفروض أن لا
علم بعلة الحكم (حسه أو قبحه قبل البعثة) تفصيلاً، ولا ينافي ذلك العلم بها قبلها
اجمالياً، لأن وقت التفصيل بعد وقت الاجمال

ثم أورد المصنف من عنده إيراداً آخر على دينك القولين أو المذهبيين، فقال "أقول
يرد عليها أنه يلزم جواز اتصاف فعل (لا يدرك جهة حسه أو قبحه) بحكمين متضادين
في نفس الأمر؛ (لأنه إذا كان حكم ذلك الفعل الإباحة والحل عند البعض، فمن الممكن
أن يكون حكمه الحظر والحرمه عند بعض آخر، وكذا إذا كان حكمه عند بعض آخر
الحظر والمنع، فمن الاحتمال أن يكون حكمه في الحقيقة الإباحة والحل، لأن العقل لم
يدرك حسه أو قبحه، حتى يكون حكمه مطابقاً للواقع .

ثم رد على الجواب (بالاجمال والتفصيل) فقال -

ولا ينفع الاجمال والتفصيل، لأن اختلاف العلة لا يرفع التناقض ،
فتأمل

فقال : ولا ينفع الاجمال والتفصيل . لأن اختلاف العلة (علة الحكم) بالاحمال
والتفصيل، لا يرفع التناقض .

لأنه لو كانت علة الإباحة إجمالاً، وعلة الحرمة تفصيلاً لا يلزم أن يكون
المفروض - وهو الفعل الثمين - حتى يرفع التناقض .

قوله (فتأمل) : فيه إشارة إلى الجواب عن إيراده؛ حيث قال في "تعليقه" على هذا
القول : فيه إشارة إلى أن معنى الإيراد على زعم أهل المذهبين (مذهب الإباحة ومذهب
الحظر، وهو العلم بالحكم المطلق (الاجمالي) مع عدم العلم بالحكم المخصوص
(التفصيلي) : نظر الشارع نظراً إلى خصوصية الفعل، ويمكن أن يهاب (عن أصل

لا يرد) بأن احكام الاحمال موقفت إلى ورود الشرع بالخصوص (بالحكم التصيل) فكان كلاجتهاد إذ كان عطاءً فهناك يجب العمل به إلى ظهور الضواب مع عدم انصاف العمل بالحكمين

وخلصه الجواب أن لزوم اجتماع المتضادين ليس بوجود في بعض الضور، كما إذا كان الوجوب والاباحة بمعنى مالا حرج في فعله، ففي هذه الضورة يمكن أن يكون الفعل واجباً ومباحاً، لأنه ليس في فعلها حرج، وان كان فعل أحدهما لازماً وفي تركه حرج وليس هـ بينهما تضاد. وفي بعض الضور يكون التضاد بينهما موجوداً، كما في الاباحة والحرمة، ولكن الجواب عن هذا التضاد يمكن، بأن يكون أحدهما في نفس الأمر، والأخر في رعم أهل المذهب، نعم، لو كان كلاهما في نفس الأمر، أو في رعم أهل المذهب يلزم الجمع بين المتضادين، ولكن ليس الأمر كذلك.

الثالث التوقف لأن ثمة حكماً معيناً من الخمسة ولا يدري أيها واقع أقول هذا يقتضي الوقف في الخصوصية، ولا ينافي المحكم في الإجمال فتدبر

٣- والثالث التوقف: لأن ثمة حكماً معيناً من الخمسة، ولا يدري أيها واقع، يعني لو اعتدنا حكماً معيناً من الأحكام الخمسة، كما الاباحة أو الحرمة، وكان الحكم المعين في نفس الأمر بخلاف ما اعتدنا، يلزم الكذب، وبخلاف الواقعي، وهذا باطل، فوجب التوقف.

ثم اعترض المصنف على قائل التوقف وقال:

أقول: هذا يقتضي الوقف (التوقف) في الخصوصية (أي في الحكم الخاص من الأحكام الخمسة، ولا ينافي (العلم) بالحكم الاحمال في كل فعل، فتدبر

وحاصل الاعتراض أنه لا يلزم من عدم العلم بالحكم الخاص وعلمه عدم العلم بعلة الحكم الاجمالي، فمن الممكن أن يعلم المكلف قبل ورود الشرع من الأحكام اجمالي، وان لم يعلم خصوصية ذلك الحكم، فليس دليل التوقف (من لزوم مخالفة نفس

الأمر والواقع) تاماً ومفيداً للمقطع بالتوقف

وفي قوله "تقدير" إشارة إلى احواب، وهو أن مراد المتوقفين التوقف عن العلم بحكم خاص وعلته، دون التوقف عن العلم الاحمالي

التنبيه إلى تقسيم الفعل الحسن والفعل القبيح

الحسنة قسموا الفعل بالاستقراء إلى ما هو حسن لعمه لا يقبل السقوط، كالإيمان، أو يقبل كالصلاة التي مُنعت في الأوقات المكروهة، وإلى ما هو لعيره ملحق بالأول، وهو فيما لا اختيار للعبد فيه، كالركوة والصوم والحج، شُرعت نظراً إلى الحاجة وإصلاح النفس وبيت الله، أو غير ملحق به كالجهاد والحد وصلاة الجبازة، فإنها بواسطة التكفر والمعصية وإسلام الميت، وهكذا أقسام القبيح، الأمر المطلق مجرداً عن القرائن هل للحسن لعمه لا يقبل السقوط، كما اختاره شمس الأئمة، أو لعيره، كما في "البديع" بثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء، فيثبت الأدنى

١- أقسام الفعل الحسن : الحسنة قسموا العمل الحسن بالاستقراء إلى

(١) ما هو حسن لعمه وهو على نوعين : ما لا يقبل السقوط (قط)، كإيمان (أي

التصديق القلبي فإنه لا يقط، ولو بالاكراه)

وما يقبله، كصلاة، فإنها منعت في الأوقات المكروهة، وعند الحيض والنفاس

(٢) وإلى ما هو حسن لعيره، وهذا أيضاً على نوعين :

١- ملحق بالأول (الحسن بنفسه) وهو إما يكون فيما لا يكون للعبد فيه اختيار،

أي لا يكون للعبد اختيار في وجه الحسن لعيره (وهو أي اللاحق بالأول إما يكون

لأجل حسن لا يكون للعبد فيه اختيار)، مثاله كالزكاة والصوم والحج، فحسن الركاة

لأجل دفع حاجة المسكين، وحسن الصوم لأجل قهر النفس وإصلاحها، وحسن

الحج لأجل تعظيم بيت الله الحرام، فإن هذه الثلاث (الركاة والصوم والحج) إما

شرعت نظراً إلى الحاجة والفسر واليهت (بيت الله) فالعمل الثلاث ليست في اختيار العبد

٢- و غير ملحق به (بالأول) كالجهاد و (اجراء) الحد، وصلاة الجنازة، فإن (محاسن هذه الثلاث) بواسطة الكفر (في الأول) والنع عن المعصية (في الثاني) وإسلام الميت (في الثالث)

ثم أشار إلى تقسيم قبح الأعمال وقال: وهكذا أقسام القبح بمعنى يكون القبح أيضاً على نوعين قبح لذاته، وقبح لغيره والقبح لغيره على نوعين 'ملحق وغير ملحق'.

١- مثال القبح لعينه الذي لا يزول قبحه كالشرك والزنا

٢- ومثال القبح لعينه الذي يحتمل الزوال والضيوط (زوال القبح و سقوطه) كأكل الميتة، فإنه يزول الحرمة عند المخمصة والاضطرار.

٣- ومثال القبح لغيره الذي هو غير ملحق بالقبح لعينه، كصوم يوم العيد، فإنه قبح للزوم الأعراس من الضيافة (ضيافة الله)، وكالبيع وقت النداء، فإنه مكروه وقبح لأجل خوف فوت صلاة الجمعة

٤- ومثال القبح لغيره الملحق بالقبح لنفسه كالعصب فإنه حرام وقبح لأجل تمتع حق الغير بالمعصوب

ماذا يفيد الأمر المطلق (الحسن لعينه أو الحسن لغيره) ؟

وذكر المصنف فيه مذهبين. مذهب فحس الأئمة الشرعي، ومذهب الشاعان في كتبه "بديع النظام" وقال الأمر المطلق المجرد (الحقالي) عن القرينة (الدالة على أحد الحسنين)

١- هل (يكون) للحسن نفسه (الذي) لا يقبل الضبوط؟ كما اختاره فحس الأئمة (السوحي)

٢- أو (يكون) للحسن لغيره: كما في "بديع النظام"؟

ثم ذكر المصنف دليل صاحب "البدع" وقال لقبوت الحسن في الأمور به النصاة،
فيثبت (بقدر الضرورة) الأدنى منه، وهو الحسن لغيره.

وإنما يثبت الحسن في الأمور به اقتضاه لأن الأمر حكيم، وهو لا يأمر به معصية
والمكروه، وإنما يأمر بما فيه الحسن ضرورياً، فيقتدر بقدر الضرورة، وتتحقق لضرورة
بأدنى مرتبة الحسن، وهو الحسن لغيره.

الباب الثاني في الحكم

وهو عندنا خطاب الله تعالى المتعلق بعمل المكلف اقتضاه أو تحجييراً،
فنحو ﴿وَاللَّهُ خَدِّقْكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ليس منه

١- تعريف الحكم: وهو عندنا (أهل السنة) خطاب الله تعالى المتعلق بعمل المكلف
اقتضاه أو تحجييراً.

(١) وقد مرّ تعريف "الخطاب" لغةً ومصطلاحاً، للا حاجة إلى اعادته

(٢) والمراد بالمتعلق اقتضاه التعلق لطب العمل عن المكلف أو لطلب الترك عنه،
فالأول للوجوب وما بعده، والثاني للحرمة وما بعدها

(٣) ومعنى التعلق تحجييراً إعطاء الاختيار للمكلف بين أن يفعله أو يتركه، أي
ليس اتيانه ضرورياً، ولا تركه لازماً، وهو إشارة إلى الإباحة.

فالخطاب في نحو قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَدِّقْكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ليس من الحكم، لأنه
لا يتعلق بعمل المكلف اقتضاه أو تحجييراً، وإنما يتعلق بأفعاله إيجاباً.

الأبحاث والإشكالات الأربعة

على تعريف الحكم والجواب عنها

وهما أبحاث الأول أنه لا ينمكس، فإنه يخرج منه الأحكام الوضعية،
فمنهم من زاد أو وضعاً ومن لم يزد، فتارة يسع خروجها عن الحد،
فإن الاقتضاء أعم من الصريح والضمني، والقصة من حيث هي قصة
لا اقتضاء فيه

وما في التحرير أن الوضع مقدم عليه لا يضر، لصدق الأعم، وتارة

يمنع كونها من المحدود ، فإننا لانسى حكماً ، وإن سعى غيرنا ،
ولامشاحة

١- البحث الأول : أن تعريف الحكم لا ينعكس ، أي لا يصدق على جميع أفراد
المعرف (الحكم) كما أن المعرف يصدق على جميع أفراد المعرف (يكسر الراء) فإنه يخرج
منه (من التعريف) الأحكام الوضعية كالشرط ، والسبب ، والعلامة ومحورها إذ ليس
فيها اقتضاء ولا تحجير ؟

والجواب : وقد أجيب عن هذا البحث بأجوبة مختلفة .

١- فمنهم من زاد (في التعريف قيد) وضعياً ، أي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق
بفعل لمكلف ، اقتضاءً أو تحجيراً أو وضعياً ، فلفي (الاقتضاء والتحجير) إشارة إلى الحكم
التكليفي ، وفي (وضعياً) إشارة إلى الحكم الوضعي .

هذا بجواب عند من سلم الإشكال ، ومن لم سلم ذلك البحث والإشكال قال
المصنف في اجواب عنه

٢- ومنهم من لم يرد (ذلك القيد) فتارة (قال) يجمع خروج الأحكام الوضعية عن
التعريف ، فإن الاقتضاء المذكور في التعريف يدل على اقتضاء وطلب الأحكام الوضعية
أيضاً ، فإنه أعم من الاقتضاء الضريحي والضمي ، فلفي قوله تعالى ﴿ اقم الصلاة لدلوك
الشمس ﴾ فقد اقتضى الله من المكلف أمرين : الصلاة ، وهي حكم تكليفي ، وكون
الصلاة عند دلوك الشمس والزوال ، وهذا حكم وضعي ، ففصرح بالصلاة وأشار إلى
ولتها وهو الزوال ، وهذا هو المراد من قوله : ﴿ فإن الاقتضاء أعم من الضريحي والضمي .

ولما ورد على تعميم الاقتضاء إشكال بأنه يلزم منه عدم كون الخدمان عن
دخول الغير في التعريف ، فإن القصص دخلت في تعريف الحكم ؛ لأن في القصة أيضاً
يكون طلب ضمني عن عدم الاتيان بمثل ما أتى به المجرمون الشهليكون .

أجاب عنه بقوله : والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها ، لا صراحة ولا ضمناً .

وحاصل الجواب : أن القصة لها اعتباران .

فباعتر أنها إخبار عما وقع في الماضي، وليس فيها لحاظ الرجوع والمنع عما فعله العصاة الذين برل عليهم العذاب لا تكون داغلة تحت الاقتضاء ولا يشملها تعريف الحكم.

وباعتر أنها تكون للرجوع والمنع عما فعله المجرمون المملدون الذين نزلت عليهم العقوبة يشملها الاقتضاء الضمني، وتكون داغلة في تعريف الحكم، وفردس أفراده، فلا ضرر في تعميم الاقتضاء، بل فيه فائدة؛ لشمول التعريف أتاها وأشار المصنف إلى الحثثة الأولى والاعتبار الأول بقوله (والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها).

والجواب عن إشكال ابن الهام في (التحرير)

وقال المصنف في الجواب الثاني عن الاعتراض الأول: فإشارة إلى خروجها عن الحد، فإن الاقتضاء أعم من الضمني والضماني (أي الاقتضاء الضمني يشمل الأحكام الوضعية).

واعترض ابن الهام في "التحرير" على هذا التعميم وشمول الاقتضاء الضمني الأحكام الوضعية بأنها لا تسلّم فحول الاقتضاء الضمني الحكم الوضعي، والألزم اشتغال المقدم (وهو الوقت السبب) على المؤخر (وهو وجوب الصلاة) ويلزم التكليف بالصلاة قبل الوقت، فإن الحكم الوضعي (الوقت) مقدم على الاقتضاء وطلب أداء الصلاة، فوجوب الصلاة متأخر الوجود عن دخول الوقت الذي هو علامة الوجوب وسببه.

فكيف يستلزم الاقتضاء الذي يطلب به وجوب الصلاة وأدائها الوقت الذي هو مقدم على وجوب الصلاة وأدائها؟

فردّ عليه المصنف بقوله وماني "التحرير" (لابن الهام) أن تقديم الوضع (الحكم الوضعي) عليه (على الاقتضاء) لا يضر (في اشتغال الاقتضاء الضمني الأحكام الوضعية) وقال في دليل عدم الضرر: "لصديق الأعم".

وحاصل الدليل: أن الاقتضاء على نوعين: اقتضاء محاض، وهو الضمني،

والقتضاء عامّ ومطلق يشمل الضريحي وغيره، وإنّ يكون الحكم الوضعي مقدّماً على الاقتضاء الصريحي الخاص، دون مطلق الاقتضاء، وكذلك الوجوب يثبت بالاقتضاء الصريحي، دون الاقتضاء العام، فلم يلزم تقديم الوجوب (وجوب الصلاة) على الوقت

الجواب الثاني من جانب من لا يحسّ بضرورة زيادة قيد وضعياً

وتارة يبيح (من لم يرد قيد (وضعياً) كونها (كون الأحكام الوضعية) من المحدود (من الحكم المعرف بفتح الراء) (وقال في دليله) فإنا لا نسميها أحكاماً، وإن سماها غير ما أحكاماً (وهذا اصطلاح) ولا مشاحة (لا بخل والمضايقة في الاصطلاح)

الثاني من المعتزلة أن الخطاب أي الكلام النفسي عندكم قديم،
والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ وما ثبت قدمه امتنع عدمه،
والجواب أن الحادث هو التعلق، فافهم

٢- البحث الثاني : وهذا البحث والإشكال من جانب المعتزلة، فافهم بقولون
في اعتراضهم هل أهل السنة : تعرف الحكم ب(خطاب الله تعالى) غير صحيح، إذ
خطاب الله عندكم (أهل السنة) هو الكلام النفسي القديم، والحكم حادث لثبوت
عدمه بالنسخ، أي الحكم بفعل النسخ والعدم، بعد الوجود، فإن الخطاب المتأخر يزول
ويعدم الحكم المتقدم، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، فلم يثبت قدم الحكم، فكيف يصح
تعريفه بالخطاب والكلام النفسي القديم؟

والجواب عنه : أنّ تعريف الحكم بالخطاب القديم صحيح؛ لأن الحكم بنفسه
قديم، وأنّ الحادث هو تعلقه بفعل المكلفين، فتعلّق الحكم أولاً بفعل، وبعد المدة زال
تعلقه، وتعلّق بذلك الفعل حكم آخر غير الأول، كشراب الخمر تعلق به أولاً الإباحة،
ثم تعلق به الحرمة، وكاستقبال بيت المقدس في الصلاة تعلق به الإجازة، ثم تعلق به المنع
قوله . فافهم . فيه إشارة أي أنّ زوال تعلق الحكم عن فعل لا يوجب عدم الحكم
حقّ بنافي قدمه (إذ وجود ذلك الحكم لا يتوقف على الفعل الحادث) .

الثالث - المحد متفوض بأحكام أفعال الضبي من مندوبية صلاته، وصحة بيعه، ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولاً، وأجيب بأنه لا خطاب للضبي، وإنما للولي التحريض، وله الثواب، وعليه الأداء، والصحة أمر عقلي، لأنها تتم بالمطابقة، وفيه ما فيه

٣-البعث الثالث : أن المحد (تعريف الحكم) منقوص (غير جامع لأفراده) بسبب خروج (أحكام أفعال الضبي من مندوبية صلته، وصحة بيعه، ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولاً (ووجوب أداء الول عنه ثانياً) كضمن المبيع الذي اشتراه، وكلفة روجته.

ومشأ النقض هو قول المصنف (المتعلق بفعل المكلف) فإن النذب والصحة ووجوب الحقوق هنا متعلقه بأفعال الضبي غير المكلف.

وأجيب (عن هذا البحث والاعتراض) بأنه لا خطاب للضبي.

و حاصل الجواب : أن الخطاب (أي الحكم) لا يتعلق بفعل الضبي، بل بما يتعلق بفعل وليه، فلا يتعلق بفعل الضبي حكم، حتى يلزم خروج عن تعريف الحكم ويصير التعريف منقوصاً ومن أجل هذا قال المصنف :

وإنما للولي (الذي يتعلق الحكم بفعله) التحريض (تحريض الضبي على الصلاة) وله الثواب، وعليه الأداء (أداء الحقوق المالية الواجبة على الضبي).

وأما الصحة (صحة بيعه) فأمر عقلي يعرف بالعقل دون الشرع والخطاب، لأنها تتم بالمطابقة، أي لأن صحة بيع الضبي إنما تتم بسبب موافقته البيع الشرعي الذي كان بأمر وليه، وإنما يُعلم موافقته البيع الشرعي المأذون فيه بالعقل، وهذا هو وجه كون صحة بيعه عقلياً، وإلا فنفس كونه بيعاً ومصداقاً لقوله تعالى ((وأحل الله البيع)) يبيع كونه حكماً عقلياً فقط

قوله وفيه ما فيه أي وفي ذلك الجواب ما فيه من الإشكال الذي أشار إليه المصنف في تعليقه بقوله : إشارة إلى ما قيل إن صلوة الضبي مما يثاب هو به، ولا يعاقب

على تركه، فكيف لا يكون فعله مندوباً؟ والقول بأنه لا ثواب للضيق أصلاً بعيد في غاية البعد، كيف؟ وهل لم أن تكون صلاة الضيق الذي لا ولي له لغواً، والأظهر أن يقال إن ترتب الثواب ليس موقوفاً على التكليف (كون المصل مكلماً)، بل جرت عادته تعالى بأن لا يصح أجر من أحسن عملاً، (صياً كان أو بالعماء).

ويمكن أن يكون قوله (وفيه ما فيه) إشارة إلى أصل الجواب عن أصل الإشكال، وهو أن المكلف (الواقع) في تعريف الحكم أعم من أن يكون مكلماً بالفعل أو بالقوة (باعتبار ما يؤول إليه).

الرابع إنه يخرج (من المحكم) ما ثبت بالأصول الثلاثة غير الكتاب، والجواب أنها كاشفة عن الخطاب، فالثابت بها ثابت به، وأما عدم نظم القرآن منه (من كاشف الخطاب) مع أنه كاشف عن الكلام التام، فلأن الدال كأنه المدلول، وما عن الجمعية أن القياس مظهر بخلاف السنة والإجماع فمسي على أنه أصح في المرجعية، فتأمل

1- البعث الرابع: أنه يخرج (من الحد وتعريف الحكم) ما ثبت (أي الأحكام التي تثبت) بالأصول (بالأدلة) الثلاثة، غير الكتاب (من السنة والإجماع والقياس) لأنها ليست بخطاب الله تعالى، بل هو (ذلك العبر) من خطاب الرسول ﷺ (أو غيره من المجتهدين)

والجواب أن هذه الثلاثة كاشفة عن خطاب الله تعالى، فالسنة والإجماع والقياس شارحة ومبيحة للكتاب، فالثابت بهذه الثلاثة ثابت بالكتاب.

جواب إشكال يرد على كون الثلاثة كاشفة

عن خطاب الله تعالى

وحاصل الإشكال أنك جعلت الثلاثة (السنة والإجماع والقياس) كاشفة عن خطاب الله تعالى، ولم تجعل نظم القرآن (وألفاظه المترتبة المتناسقة) كاشفاً، بل جعلت

نظم القرآن مثبتاً للأحكام وهذا ترجيح بلا مرجح .

فاجاب عنه بقوله : وأما عدم عدّ نظم القرآن من الكاشف عن خطاب الله (مثل الأصول الثلاثة) مع أنه (نظم القرآن) كاشف عن الكلام النفسي الدال على الأحكام، والمثبت لها، فلأنّ النظم الدال على الكلام النفسي هو عين المدلول ، أعني الكلام النفسي الذي هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف، فاعطى للمدال (نظم القرآن) حكم المدلول وهو الكلام النفسي ، فجعل الدال (نظم القرآن) مثبتاً لا كاشفاً، بخلاف الأدلة الثلاثة، فإنها مجولت كاشفة، لا مثبتة .

جواب الإشكال الوارد على جعل الثلاثة كاشفة للكتاب

حاصل الإشكال أن المصنف جعل الأدلة الثلاثة كاشفة ومظهر للحكم الكتاب،

والمقول عن الحنفية أن الكاشف والمظهر هو القياس دون غيره؟

فأجاب عنه المصنف بقوله: وما (نقل) عن الحنفية أن القياس مظهر، بخلاف السنة والاجماع، (حيث لا يكونان مظهرين) لقولهم (هذا) معنى على أنه (القياس) أصرح وأكثر ظهوراً في الفرعية وكونه محتاجاً إلى غيره، وقوله : (فتأمل) إشارة إلى أن دليل صراحة لفرعية القياس أكثر من غيره، فإن القياس يكون مظهر أبعد أمور وجود القياس عليه، وتعيين حلة الحكم في الأصل، ووجود تلك العلة في الفرع المقيس، وعدم تخصيص العلة بالأصل، بخلاف السنة والاجماع، فإنها لا يحتاجان في إثبات الحكم إلى أمور كثيرة وان كان لا بد لهما من شروط .

بيان اعتراض آخر على تعريف الحكم

ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف، والحق أنه إن فُيِّرَ بما يفهم كان خطاباً فيه، وإن فُيِّرَ بما أفهم لم يمكن (خطاباً فيه) بل فيما لا يزال، ويبقى عليه أنه حكم في الأزل أو فيما لا يزال

وهو أن في تسمية الكلام النفسي في الأزل خطاباً بخلاف، فلا يصح تعريف الحكم به، وفي عبارة المصنف : "ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً بخلاف" إشارة إلى هذا

الاعتراض، ثم أشار إلى الجواب بقوله "واحق أنه (أن الخطاب) إن فُتْرَ بما (بالكلام الذي) يفهم معناه (في الحال والمآل) كان الكلام خطاباً فيه (في الأزل وفيها لا يزال) أي في الماضي الذي لا ابتداء له، وفي المستقبل الذي لا نهاية له

وإن فُتْرَ الخطاب بما (بالكلام الذي) يفهم أي أوقع به الفهم في الماضي أو الحال لم يكن الكلام خطاباً في الأزل لعدم وجود المخاطبين في الأزل، بل يكون الكلام خطاباً فيها لا يزال (في المستقبل غير المتناهي) عند وجود لمخاطبين ويتى عليه (على هذا الخلاف) أنه (أن الكلام النفسي) حكم في الأزل أو فيها لا يزال، فمن يقول إن الكلام النفسي خطاب أزلي، يقول إن الكلام النفسي أيضاً حكم أزلي، ومن قال إنه (الكلام) خطاب فيها لا يزال، قال الكلام النفسي أيضاً حكم فيها لا يزال.

شرح قيود التعريف وأقسام الحكم الفقهى

ثم الاقتضاء إن كان حتماً لعمل غير كف فالإيجاب، وهو نفس الأمر النفسي، أو ترجيحاً فالندب، أو حتماً لكف، فالتعريم، أو ترجيحاً فالكراهة والتخيير الإباحة

ولما فرغ المصنف عن أجوبة الأبحاث والاعتراضات الواردة على تعريف الحكم شرع في شرح قيود التعريف والأقسام التي تدل عليها القيود.

١- ثم الاقتضاء (الذي هو بمعنى الطلب) (١) إن كان لطلب فعل غير كف حتماً ووجوباً فهو الإيجاب.

٢- وإن كان (ذلك الاقتضاء) ترجيحاً (ترجيح جانب الوجود) فهو الندب.

٣- وإن كان الاقتضاء حتماً ووجوباً لكف فعل فهو التعريم

٤- وإن كان ترجيحاً (بجانب عدم فعل) فهو الكراهة.

٥- والتخيير (جعل المكلف مختاراً في الفعل وتركه) هو الإباحة.

فاشتمل تعريف الأحكام الشرعية الخمسة التي هي من الحكم بمعنى أثر الخطاب

وذلك الاقتضاء قد يكون في النصوص بصيغة الأمر، وقد يكون بصيغة النهي، وقد يكون الإخبار بمعنى الأمر أو النهي.

واعلم أن الأصوليين قسموا الحكم بمعنى الخطاب إلى الأقسام الخمسة، المذكورة باعتبار نفس الدليل المشتمل على الاقتضاء أو التحريم.

والخمسية لاحظوا حال الدال (كونه قطعياً أو ظنياً) فقالوا إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض والتحريم، أو بظني فالإيجاب وكراهة التحريم، ونشار كأنهما في استحقاق العقاب بالترك، ومن ههنا قال محمد كل مكروه حرام تجوراً، والحقيقة ما قاله إنه إلى المحرام أقرب، هذا

وأما الخلفية فلاحظوا حال الدليل الدال على الحكم بمعنى أثر الخطاب أصح الحكم الفقهي، فقسموا الحكم الثابت بالخطاب إلى الأبراع الأربعة:

فقالوا إن ثبت الطلب الجازم بدليل قطعي فالحكم

١: هو الافتراض (في طلب الفعل).

٢: والتحريم (في طلب الترك) وإن ثبت بدليل ظني.

٣: فالحكم هو الإيجاب (في طلب الفعل)

٤: وكراهة التحريم (في طلب الترك)

وحكم الإيجاب وكراهة التحريم أنها يشاركان الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بترك الواجب وترك الاجتناب عن كراهة التحريم

ومن أجل مشاركة المحرام والمكروه تحريماً في العقاب بسبب ترك الاجتناب صعباً قال محمد: كل مكروه حرام تجوراً (بجوازاً)، والحقيقة ما قاله الشيخان (أبو حنيفة وأبو يوسف). "إنه (المكروه تحريماً) إلى المحرام أقرب" نجد هذا واحفظه فقول محمد بجواز لأن منكر المكروه تحريماً لا يكفر، ولو كان حقيقاً لزم القول بكفر منكر المكروه تحريماً،

ولم يقل به أحد .

دفع التعارض عن كلام الأصوليين

واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحریم، وأخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم على المسامحة، وبعضهم على أنها متحددان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن معنى افعل إذا نسب إلى المحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل يسمى وجوباً .

واعلم أنهم جعلوا أقسام المحكم مرة الإيجاب والتحریم، وأخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم (هذا) على المسامحة ، وبعضهم على أنها متحددان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن معنى افعل إذا نسب إلى المحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل يسمى وجوباً .

واعلم أنهم (الأصوليين) جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحریم، وأخرى الوجوب والحرمة، (مع أن الوجوب غير الإيجاب والحرمة غير التحريم) ؟
وأجابوا عن هذا التعارض بوجهين :

١. فحمل بعضهم هذا على المسامحة والمجاز، بأن الإيجاب سبب الوجوب والتحریم سبب الحرمة، فذكروا السبب وأرادوا السبب، وهذا هو وجه المسامحة والمجاز .

٢. وحمل بعضهم على أنها متحددان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فيذكر أحدهما في محل الآخر، نظراً إلى الاتحاد الدائقي، ثم أشار إلى اختلافها اعتباراً، فقال : فإن معنى (افعل) إذا نسب إلى المحاكم (الأمر) يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل (فعل المكلف المأمور) يسمى وجوباً .

الاهتداد على الجواب الثاني والجواب عنه

وأورد أن الوجوب مترتب على الإيجاب ، فكيف الاتحاد ؟ ويجاب بجواز تقرب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر

ثم أورد المصنف على الجواب الثاني إشكالاً وقال .
 وورد أن الوجوب مترتب على الإيجاب (موجود بهذه) فكيف الاتحاد (بين العلة
 والمعلول، وبين المقدم وجوداً وهو الإيجاب، وبين المؤخر وهو الوجوب)؟
 وكذلك نفس السبب بين التحريم والحرمة في التقديم والتأخير
 ثم أجاب وقال: ويجاب بأنه جاز أن يترتب شيئاً باعتبار (وصف من الأوصاف
 وحيثية من الحيثيات) على نفسه باعتبار آخر (بوصف آخر وحيثية أخرى) ثم شرح هذا
 الترتيب وقال: ومرجعه (هذا الترتيب) إلى ترتيب أحد الاعتبارات على الآخر، أنه ليس
 ترتيب ذات أحدهما على ذات الآخر، حتى يلزم المحال، وتقدم الشيء على نفسه، وكونه
 موجوداً قبل وجوده.

ومرجعه إلى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر، قال السيد قدس سره
 وبهذا يجاب عما قيل إن الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من
 مقولة الانفعال، ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات
 شتى محل مناقشة، انتهى

وهذا يراد عن الجواب الثاني إشكال على أسلوب آخر، وهو أنه كيف يمكن
 الاتحاد الدقيق بين الإيجاب والوجوب والتحريم والحرمة؟ مع أن الإيجاب
 (والتحريم) من مقولة الفعل، والوجوب (والحرمة) من مقولة الانفعال وهما مقولتان
 مختلفتان معاً؟

فقال المصنف ناقلاً الجواب عن السيد الشريف قال السيد: وبهذا الجواب عن
 الإشكال الثاني (من اختلاف الاعتبارين) يجاب عما قيل (في الإراد بأسلوب
 آخر) وهو أن الإيجاب من مقولة الفعل، والوجوب من مقولة الانفعال (فكيف يمكن
 الاتحاد ذاتاً؟)

وحاصل هذا الجواب: أنه لا يلزم اتحاد المقولتين المتباختين، لأن صدق إحدى

المقولتين باعتبار، وصدق الأخرى باعتبار آخر، بمعنى التعاير الاعتباري كاف في صدقهما على شئ واحد. فإن صدق الإيجاب على (افعل) يكون باعتبار الحاكم الأمر، وصدق الوجوب عليه يكون باعتبار فعل المكلف، فلم يلزم اتحادهما دائماً.

ثم قال السيد في تفصيل الجواب: ودعوى امتناع صدق المقولات (سواء كانت فعلاً أو انفعالاً أو غيرهما) على شئ (واحد) باعتبارات شئ محل مفاضة، انتهى.

أقول: الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم، وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بمتنع، فلا يرد ما قيل إن الشيخ صرح في الشفاء بأن المقولات متباعدة فلا يتصادقان ولو بالاعتبار

خلاصة كلام السيد

الآن بين المصنف خلاصة كلام السيد ويقول:

أقول: الحاصل (من كلام السيد) أن تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم (ها في كون الحكم إيجاباً تارة ووجوباً أخرى) وإنما لزم تصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة، وهو ليس بمتنع فإن الكلام النفسي أو الخطاب النفسي في الحقيقة من مقولة الكيف، وليس من مقولة الفعل أو الانفعال، إلا بالاعتبار وأما (الفعل) فباعتبار الحاكم الأمر من مقولة الفعل، لأنه يتعلق بالإيجاب الذي هو من مقولة الفعل وباعتبار نفس الفعل (فعل المكلف) من مقولة الانفعال، لأنه يتعلق به الوجوب الذي هو من مقولة الانفعال، فاطلاق المقولتين (الفعل والانفعال) على (الفعل) مجاز باعتبار تعلقه بالإيجاب الذي هو فعل، وبالوجوب الذي هو انفعال، فالمقولتان الاعتباريتان صادقتان على شئ واحد وهو (افعل) باعتبارين مختلفين، وهذا ليس بمتنع ومن أجل جواب السيد وتفصيله لا يرد الاعتراض الآخر: وهو ما قيل إن الشيخ (على بن سينا) صرح في "الشفاء" بأن المقولات متباعدة، فلا تصادقان ولو بالاعتبار "وجه عدم الورد أن المقولات الحقيقية أجناس متباعدة، فلا تصدق التتان منها على شئ واحد، ولو كان صدقهما بالاعتبار، أما إذا كانتا مقولتين اعتباريتين فلا شك في صدقهما على

شيء واحد بالاعتبار .

أقسام الحكم الوضعي

ثم خطاب الوضع أصناف

- (١) منها الحكم على الوصف بالنسبية ، وهي بالاستقراء (على نوعين) وقتية كالدلوك لوجوب الصلاة ومعنوية كالإسكار للتحريم
- (٢) ومنها الحكم بكونه مانعاً، إماً للحكم، كالأبوة في القصاص، أو للسبب، كالدين في الزكاة
- (٣) ومنها الحكم بكونه شرطاً للحكم، كالقدرة على تسليم المبيع للمبيع، أو للسبب، كالطهارة للصلاة، وسببها تعظيم الباري تعالى، هذا

وكذا فرغ المصنف عن بيان أقسام الحكم التكليفي شرع في بيان أقسام الحكم الوضعي فقال ثم خطاب الوضع أصناف

١- منها الحكم على الوصف بالنسبية (بكونه سبباً للحكم التكليفي) وهي (النسبية) بالاستقراء على نوعين :

١ وقتية، (أي يكون السبب وقتياً) ككون الدلوك (روال الشمس) سبباً لوجوب الصلاة، لقوله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾

٢ ومعنوية، (أي يكون الوصف سبباً معنوياً للحكم) كالإسكار (فانه سبب معنوي وعلة) للتحريم، (لقوله عليه السلام، "كل مسكر حرام وكل حرام مسكر حرام" وقوله ﷺ "كل مسكر حرام".

٢- ومنها الحكم بكونه (كون الوصف) مانعاً.

١. إما أن يكون ذلك الوصف مانعاً للحكم، كالأبوة، فانها مانعة عن قصاص الأب فيما إذا قتل الأب ابنه، فانه لا يقتص من الأب لأجل قتل الأبن .

٢: وإما أن يكون مانعاً للسبب عن سببه، كما لدين في منع وجوب الزكاة ؛ فإن صاحب النصاب لو كان عليه دين، فالدين يكون مانعاً عن وجوب الزكاة فيما

عنده من المال، فقدر النصاب من المال كان سبباً لوجوب الزكوة، ولكن الدين منع المال عن السببية

٣- ومنها الحكم بكونه (كون الوصف) شرطاً

١: إما شرط للحكم، كالفدرة على تسليم المبيع والتمن لصحة البيع، فإن البيع حكم شرعي تكليفي، وشرط صحته فطرة البائع على تسليم المبيع وقدره المشتري على تسليم الثمن، والافساح للبيع.

٢: وإما شرط للسبب، كالطهارة فإنها شرط للصلاة التي هي سبب تعظيم الباري تعالى، فإن سبب الصلاة هو تعظيم الله تعالى ولا يتحقق هذا التعظيم الا مع الطهارة، بخذ هذا واحفظه. فأصناف الحكم الوضعي ثلاثة، وأقسامه التفصيلية ستة.

المسائل المتعلقة بالأحكام العملية

والآن نشرع في مسائل الأحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب، وهو ما استحق العقاب تاركه استحقاقاً عقلياً أو عادياً والعمو من الكرم وقيل هو ما أوعد العقاب على تركه ولا يخرج العمو لأن الخلف في الوعيد جائز دون الوعد

يقول المصنف: والآن (بعد الفراغ عن تعريف الحكم وبيان أقسامه من الأحكام التكليفية والوضعية) نشرع في مسائل الأحكام، ولنقدم عليها (على المسائل) تعريف الواجب ثم ذكر له تعريفين:

١. تعريف الواجب الأول: (١) وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقاً عقلياً، أو عادياً، (وأما عدم العقاب) والعمو (عنه فهو) من الكرم، (أي من كرم الله تعالى على عباده) شرح التعريف: ولما كان حسن الأفعال وقبحها عقليين عند المعتزلة، وكانا مستلزمين للحكم عندهم عقلاً، وكان الحسن والقيح شرعيين عند الأشاعرة، وموجبين للحكم بعد ورود الشرع زاد المصنف قيد (عقلياً) ليشمل الواجب عند المعتزلة، وقيد (عادياً) ليشمل الواجب عند الأشاعرة والماتر بديهية، والماتر بديهية وان قالوا

بمقدية الحسن والقيح في بعض الأعمال، ولكنهم لم يقولوا باستلزام الحكم عقلاً، فعند الأشاعرة والماتريديّة إزال العقوبة عن ترك الواجب أمر عادي عند الله تعالى، وليس بواجب عقلاً، بل إن شاء عاقب، وإن شاء عفا وعمر.

قوله "والعفو من الكرم" جواب عن إشكال يرد على قوله: (استحق تاركه العقاب) بأن المفهوم من استحقاق العقاب هو وجوب لعقاب، سواء تاب أو لم يتب، والأمر ليس كذلك، فانه قد يعفو الله تعالى بعد لتوبة، وقد يعفو من فضله بغير توبة. فأجاب عنه بقوله: ولعفو من الكرم، وخاص الجواب أن المراد من الاستحقاق مجرد الضلحية وإمكان العقاب بوجود الذنب بترك الواجب، أي يكون استحقاق العقاب عادة، فإن العادة أن المحرم يعاقب، وأما لعفو (قبل التوبة أو بعدها) فهو من كرمه تعالى.

(٢) وقيل (في تعريف الواجب الثاني) (هو) ما أُوعد بالعقاب على تاركه، أي ما أُنذر وخوف تاركه بالعقاب، ولما ورد الإشكال على ظاهره بأنه لا يدل التعريف على إمكان العفو، لأنه لو عفي تاركه لزم الكذب في خبر الوعيد بالعقاب وإطلاق الكذب على الله محال.

أجاب عنه بقوله: ولا يخرج (إمكان) العفو لأن الخلف في (خبر) الوعيد جائز دون الوعد، إذ الخلف في الوعيد عفو وكرم وسبق للرحمة، وليس بنقصان، وأما الخلف في الوعد بالرحمة لفضب، وترك للعفو، وعدم سبق الرحمة، وهذا نقص، تعالى الله عنه، ومغفرة غير الشرك، وإخراج العصاة من النار، والشفاعة بأنواعها كلها دليل على جواز الخلف في الوعيد.

ورّد بأن إبعاد الله تعالى خبر، فهو صادق قطعاً، وتجويز كونه إنشاء للتخويف، كما قيل عدول عن الحقيقة، بلا موجب، على أن مثله يجري في الوعد أيضاً، فينسب باب المعاد

أقول - لو تم لدل على بطلان العفو مطلقاً، والكلام في خروجه بعد

تسليم وجوده، فلا بد أن يقال إن الإيعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم

العفو

فقال وزدّ (هذا لدليل أولاً) بأن إيعاد الله تعالى (وتخويفه) خير، فهو صادق قطعاً، (فلا يكون مثل وعيد العبد لمجرد الترهب والتخويف) قال تعالى ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً أليماً﴾ ولولم يكن هذا الوعيد خيراً صادقاً لما كانت الحاجة إلى هذه التأكيدات البينة ؟

و(أثنا) فهو يزكونه انشاءً (لمجرد) التخويف والترهب، كما قيل (في الجواب عن هذا الدليل فهو) عدول عن الحقيقة (وهو كونه خيراً) بلا موجب (أي بلا دليل موجب ترك الحقيقة، والعدول عنها إلى المجاز وهو الإنشاء).

وإنياً أنه علا أي (يزيد ويعلو على الرد الأول رد آخر) وكلمة (علا) ليست حرف جزئي مثل هذا الموضع، بل هي فعل من (علو يعلو بمعنى العلو والعلو، أي يهين فوق الرد الأول رد آخر، وهو أن مثل هذا التأويل (أي كون الخير بمعنى الانشاء، وهو انشاء الطمع والترغب) يهري في الوعد (أيضاً)

وإذا كان الخير في الوعيد بمعنى انشاء التخويف، وفي الوعد بمعنى انشاء الترغب والطمع، ولم يكن ثواب ولا عقاب، لم تبق الضرورة إلى قيام القيامة، فينسحب باب إثبات المعاد وعود الحياة الثانية، ولم تبق الحاجة إلى يوم المعاد.

(وثالث) أقول (في الرد) لو تمّ ذلك الدليل وهو كون غير الوعيد بمعنى انشاء التخويف) لدل على بطلان العفو مطلقاً، (سواء كان قبل التوبة أو بعدها) يعني إذا لم يكن العقاب أصلاً؛ لأجل أن الوعيد لمجرد التخويف، لا للعقاب في الواقع، فلا يستحق العبد العقاب، فلا يكون عقاب ولا عفو، فلا حاجة (بعد التعريف الثاني للواجب) إلى قوله: "ولا يخرج العفو" وإنما يكون الكلام في خروجه (العفو) وعدم خروجه) بعد تسليم وجوده باستحقاق العقاب، وإذا سقط العقاب بتأويل الوعيد بالانشاء لم يبق للعفو محل، فكيف يصح قوله: (ولا يخرج العفو) ؟

وتشارة المصنف الأدلة الثلاثة بنحو الخلف في الوعيد أشار إلى الدليل الصحيح

وقال: فلا بد أن يقال (في الدليل) على أن الابعاد (الوعيد) في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو، يعنى الوعيد في كلامه تعالى محمول على الخبر الضادق المفيد وقوع العقاب بالضرورة، ولكن بشرط أن لا يعفو الله تعالى عن عباده العصاة، وأما إذا عفا عنهم فلا عقاب عليهم، قال تعالى ﴿ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ ﴿ ولقد عفا عنهم ﴾ ﴿ ثم عفو ما عنكم من بعد ذلك ﴾ ﴿ عفا الله عما سلف ﴾

١ مسألة الواجب (الفرض) الكفائي وابهام المكلف

الواجب على الكفاية واجب على الكل، أي كل واحد، ويسقط بفعل البعض، ولا يلزم السخ؛ لأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب، وقيل (هو واجب) على البعض، لنا إثم الكل بتركه إذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل

وفي محل وجوب الفرض الكفائي ملهبان:

١- الأول أن الوجوب على كل فرد، (وحكمه أنه) يسقط الواجب بفعل البعض وأدائه، عن الآخرين، فلا يأثمون بتركه، كصلاة الجنارة والجهاد، ولا يلزم أن يكون ترك عمل البعض بذلك الواجب نسخ وجوب العمل عليه قبل العمل به لوجهين .
الأول: إنما يكون السخ بالمنع عن العمل، ولم يمنع الشرع البعض الآخر عن العمل به

والثاني: أن سقوط العمل بالأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب، كسقوط وجوب الزكاة لأجل هلاك النصاب قبل الحول، أو سقوط الصلاة عن الخائف بسبب عدم طهارتها .

٢- والثاني: أنه قيل إن الوجوب أيضاً على البعض المهم (كما أن الأداء على البعض غير المعنى).

ودليلنا (دليل الجمهور) على الوجوب على كل فرد فرد أنهم إذا علموا أن أحداً لم يعمل بالواجب على الكفاية يأثم كلهم، ولو كان الوجوب على البعض لم يأثم كلهم .

أدلة القائلين بالوجوب على البعض

قالوا أولاً سقط بفعل البعض، ولو كان على الكل لم يسقط، قلنا المقصود وجود الفعل، وقد وجد كسقوط ما على الكمبيلين بأداء أحدهما واحتج هؤلاء البعض بثلاثة أدلة .

١- قالوا أولاً 'سقوط الواجب بفعل البعض دليل على أن الوجوب أيضاً على البعض، ولو كان الوجوب على كل أحد لم يسقط الواجب بفعل البعض، وهذا هو الفرق بين الواجب العمري والكفائي.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل: إن المقصود من تشريع ذلك الواجب نفس وجود الفعل المأمور به، وقد وجد من البعض (فيكفي ذلك في الامتثال) كما إذا كان عن رجل كفيلان، فأنهما أذى الدهن سقط عن المدين، كذلك هنا أي مكلف أمتثل بالأمر سقط الآثم عن ذقة الباقين .

وثانياً: الإبهام في المكلف كالإبهام في المكلف به

قلنا تأميم المبهم غير معقول

٢- (وقالوا) ثانياً. إن الإبهام في المكلف المأمور كالإبهام في الفعل لدى كلف به، وإذا كان المكلف به (الفعل المأمور به) مبهماً لا يمكن الامتثال، فكذلك إذا كان المكلف مبهماً.

قلنا (في الجواب عن دليلهم الثاني) إن قياس إبهام المكلف بإبهام المكلف به (الفعل الذي كلف به) قياس مع الفارق؛ حيث إن إزالة إبهام المكلف به ممكن، لأن تعينه عند العمل باختيار المكلف، وهو عملي، كما في كفارة اليمين، فإن الحادث غير من أحد الثلاثة. إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم أو تحرير رقبة .

ولكن إبهام المكلف غير صحيح، لأنه (في صورة الترك) يلزم تأميم المبهم، وتأميم المبهم يستلزم تعذيب غير معين وهو باطل، إذ فيه تعذيب غير الآثم .

وهذا شرح قول المصنف: "قلنا تأثم المبهم غير معقول".

قبل بل مذهبهم إثم الكل بسبب ترك البعض قلنا ترك البعض يقتضي أولاً وبالذات إثم ذلك البعض، وإن كان يؤل إلى إثم الجميع ثانياً وبالعرض، فيلزم تأثم المبهم أقول. الكل فرد من البعض المبهم، فإن الكل إذا أتوا به أتوا بما وجب عليهم اتفاقاً، وإثم الكل فرد من إثم البعض، وهنا النحو من تأثم المبهم معقول البتة، لأنه لا ينافي التحصيل، نعم المبهم غير الجامع للكل، أي من حيث أنه مبهم غير معقول، فتعكر

وإذا رُدَّ الاستدل هذا الجواب الثاني فهل المصنف ذلك الرد بقوله: قبل مذهبهم (مذهب أصحاب الدليل الثاني) أن إثم الكل (جميع المكلفين إنما يلزم) بسبب ترك البعض (الواجب) ثم أجاب عن ذلك الرد بقوله: قلنا الع حاصل الرد أو الجواب من جانب أصحاب الدليل الثاني عن جواب المصنف من لزوم تأثم المبهم وهو غير معقول كما يأتي:

وإنما يلزم هذا (تأثم المبهم أو تعذيب غير المعين) إذا قلنا بتأثم البعض، ولكن لا تقول به، بل تقول بتأثم الكل لأجل ترك البعض غير المعين، ثم قال المصنف قلنا ترك البعض الواجب الكفائي يقتضي إثم (ذلك) البعض أولاً وبالذات، وإن كان يؤل الترك (يرجع) إلى إثم الجميع (جميع أفراد المكلفين) ثانياً وبالعرض، فقد أفضى ترك البعض وإثمه إلى إثم الجميع، فبقي البعض الأثم أولاً وبالذات مبهماً، فيلزم تأثم المبهم، ولا ينفع تأثم الكل.

وبعد الجواب الأول عن (إثم الكل بسبب ترك البعض) بدأ المصنف بالجواب الثاني منه وقال: أقول. الكل (كل أفراد المكلفين) من أفراد البعض المبهم، فإن الكل إذا أتوا به (بالواجب الكفائي) أتوا (في الحقيقة) بما وجب عليهم اتفاقاً، قائم الكل فرد من إثم البعض، وهذا النحو من تأثم المبهم معقول البتة، لأنه لا ينافي التحصيل (تحصيل

البعض المبهم الواجب، نعم المبهم غير مجامع للكل، أي من حيث انه غير معقول .
ومحتمل هذا القول أمور :

الأول: أن البعض غير معين (الذي يكون اوجوب عليه، وفي صورة الترك يكون لاثم عليه) فردين أحدهما يتحقق في ضمن ذلك البعض، بعض الأفراد، والآخر يتحقق في ضمن لكل، أي جميع الأفراد، فانفرد الأول من ذلك البعض مبهم وغير معين، فتأنيجه في صورة انترك غير معقول، وانفرد الثاني منه (وهو الكن) لا يتأني يحصل الاثم لأجل انترك، وتأنيم الفرد الثاني (الكن) بترك البعض المبهم معقول، حتى لا يلزم تأنيم المبهم وتعذيبه .

والثاني. أن قوله فذ الكل إذا أتوا به ابع دليل على قوله : لكن من أفراد البعض المبهم، وحاصله أن المكلفين كلهم إذا عملوا بالواجب الكفائي، فإنه أداء لما وجب عليهم بالاتفاق، وكان الواجب على بعض المبهم، وتحقق الأداء بفعل الكن، فعلم أن إثبات لكل بانواجب فرد من بيان البعض به، كما أن إثم البعض يسقط بسقوطه عن الكل، فثبت بالتقابل أن إثم الكل فرد من إثم البعض المبهم

والثالث: أن البعض مبهم غير الشامل لفرده الآخر، وهو الكن غير معقول تأنيجه، لاستلزامه تعذيب المبهم، وأما في صورة شمول البعض المبهم لكل فلا يلزم تأنيم المبهم، فهو معقول .

والرابع. أن في قوله : (لتذكر) إشارة إلى بقاء أصل الإشكال، وهو تأنيم البعض المبهم بالذات، وأما تأنيم الكل فتأنيماً وبالعرض، فلا اعتداد به .

وثالثاً: قال الله تعالى ﴿فلولا نفر من كل فرقة﴾

قدنا (المذكور) مأول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة

وقالوا (القاتلون بالوجوب على البعض، والاثم على البعض في الترك) ثانياً: (في استدلالهم) قال الله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ .

تفصيل الاستدلال أن طلب العلم من فروع الكفاية، والفرقة ابدعة العظيمة،

والعطافة الجماعة القليلة، فأمر بعض الجماعة العظيمة، بطلب العلم وهو علم الدين، فعلم أن الواجب الكفائي يكون على بعض غير معين، والائتم أيضاً يكون على ذلك البعض.

قال المصنف في الجواب عن دليلهم هذا، قلنا. (قوله تعالى) مأول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة، أي لا تدل الآية على الوجوب على البعض، بل تدل على سقوط الوجوب بفعل البعض، وهذه الدلالة لوجهين الأول تأنيهم الكل بترك البعض، ولو كان الوجوب على البعض لم يأتهم الكل بترك البعض.

والثاني قال السيوطي "طلب العلم فریضة على كل مسلم" فلفظ "كل" صريح في الوجوب على الكل.

وهذا معنى قوله (جمعاً بين الأدلة) هم الكتاب والسنة.

ثم في "التحرير" يشكك بسقوط المجازة بفعل الصبي العاقل، كما هو الأصح عند الشافعية مع أنه لا وجوب عليه أقول لا إشكال، فإن ذلك كسقوط الدين بأداء المتبرع

ثم أشار المصنف إلى إشكال في تعريف الواجب الكفائي وقال: في "تحرير الأصول" (لابن الهيثم) يشكك (تعريف الواجب الكفائي) بسقوط صلاة الجنابة (التي هو فرض كفائي) بأداء الصبي العاقل (كما هو الأصح عند الشافعية) مع أنه لا وجوب عليه، فإن المراد من (البعض الذي يسقط الواجب عن الكل بفعله) هو من وجب عليه ذلك الواجب أي البالغ، والصبي العاقل ليس كذلك، مع أن صلاة الجنابة إذا أداها الصبي العاقل تسقط عن البالغين.

فأشار إلى الجواب بقوله: أقول. لا إشكال؟ فإن ذلك (سقوط صلاة الجنابة بأداء الصبي العاقل) كسقوط الدين بأداء (التخصيص) المتبرع فإن فرض الدائن في صورة الدين هو حصول ماله، فقد وجد.

وكذلك فرض الشارع من الأمر بصلاة الجنابة هو أداء حق المسلم وإكرامه، ودفنه بعد الصلاة عليه، وقد حصل هذا المقصد بصلاة الصبي العاقل.

٢ مسألة الواجب المخير والابهام

في المكلف به (الفعل الواجب)

إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح، وهو الواجب المخير كخصال الكفارة

تعريف إيجاب المخير: هو إيجاب أمر غير معين من الأمور المتعددة يختاره المكلف من بينها، كإيجاب أحد الأمور الثلاثة في الكفارة، وهي مذكورة في القرآن كقوله تعالى ﴿مكفاراته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾

وهو (في أن الواجب من الأمور المتعددة هل كلها أو بعضها؟) أربعة مذاهب

١- الأول (وهو مذهب الجمهور) أن الواجب واحد غير معين من تلك الأمور، ولهذا قال المصنف في تعريف إيجابه: "إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح، وهو الواجب المخير (في الاصطلاح)، كخصال الكفارة" أي إيجاب البعض وأداءه صحيح

وقيل: إيجاب بالجميع، ويسقط بفعل البعض، فلو أتى بالجميع يستحق

ثواب واجبات

أقول ذلك فرع جواز اجتماع الجميع، وقد لا يجوز، كنصب أحد

المستعدين للإمامة ثم هذا الاحتمال محال يشتهر قائله

٢- والثاني: أنه قيل هو إيجاب الجميع (جميع الأمور المتعددة) ويسقط بفعل

البعض، (تم فزع عليه المصنف وقال: فلو أتى للمكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات

(متعددة لأنه أتى بالمأمور به كله)

أقول: ذلك (استحقاق ثواب الواجبات) فرع جواز اجتماع الجميع (عملاً) وقد لا

يجوز (الاجتماع) كنصب أحد المستعدين للإمامة، ونصب الامام واجب، أي إذا كان

المستعدون والأهل للإمامة الكثرى كثيرة، لا يمكن الاجتماع ونصب أكثر من واحد،

والأهل بعضهم عن بعض، وأفسدوا في الأرض ﴿لو كان فيها آلهة الا الله لمهدت﴾

وقال ثانياً ثم هذا الاحتمال (وجوب الكل وفراغ الذمة بإداء البعض) مما لم يشتهر
قد لده، حتى يُعتد به ويجاب عنه .

وقد سبب هذا الاحتمال إلى بعض المعترلة

وقيل (هو) معين عنده تعالى وهو ما يعمله (العبد) فيختلف
وردة بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل، حتى يمثل، فافهم

٣- والثالث: أن الواجب (في الواجب المخير) أحد الأمور المتعددة، وهو معين
عند الله تعالى، وهو ما يفعله العبد، ومبهم عند العبد قبل الفعل، فيتعين هذه بعد
القدرة عليه والفعل، فيختلف، أي يكون ذلك الأمر الواجب المبهم عند العبد مختلفاً
باعتبار اختلاف المكلفين، فبعضهم يأتي بالأطعام عند الخبز، وبعضهم يأتي بالكسوة،
وبعضهم يأتي بالتحريم، وليس معنى كونه معيناً عند الله أن كل واحد من المكلفين يأتي
بأمر واحد معين من تلك الأمور، بل كلها يأتي به المكلف فهو معين عند الله .

وضخف المصنف التعريف الثالث بقوله. ورده بأن الوجوب (إنما) يكون قبل
الفعل حتى يمثل، أي حتى يخالف المكلف عن ترك الواجب فهبتاً ظهه للامثال به.

ومنتشاً الرد والاعتراض هو القول بأن التعمين عند العبد إنما يحصل بعد الفعل
والإتيان به، والوجوب إنما يتحقق بعد التعمين، فكذلك الوجوب يشت بعد الفعل، مع
أنه لا بد أن يكون الوجوب متعمناً قبل الفعل حتى يمثل به المكلف

قال المصنف في تعليقه: اعلم أن الوجوب طلب، والطلب إنما يكون قبل
(وجود) المطلوب بالفعل، و(أنا) التعمين (وإن كان في علم الباري تعالى) ففرع الوجود
لأن العلم تابع للمعلوم (الموجود).

وفي قوله (فافهم) إشارة إلى دقة المقام وأهميته، وهو أن هذا بالنسبة إلى غيره تعالى،
وأما علمه تعالى فيكون قبل الوجود وبعده، ويكون معلومه تعالى تابعاً لعلمه.

وقيل : معين لا يختلف، لكن يسقط به وبالأخر، ولنا الجواز عقلاً
والنص دال عليه

٤- المذهب الرابع أنه قبل إن الأمر الواجب من الأمور المتعددة في الواجب
المختير متعين عند الله لا يختلف (باعتلاف المكلفين) لكن يسقط الواجب بإداء ذلك
الأمر لمعتين، وبأمر آخر من تلك الأمور المتعددة

الدليل على أن الواجب في (الواجب المختير) أمر واحد، دون الجميع

والدليل لنا على أن الواجب (في الواجب المختير) هو أمر واحد (من الأمور
المتعددة) على سبيل البدلية، لا المجموع المؤدى بالبعض أمران عقس ونفس
أما الأول، فالجواز عقلاً، لأن الشارع كأنه قال أتى أو جهت عليك أحد هذه
الأمور (من الاطعام والكسوة والتحرير) وهذا (الإيجاب) جائز عقلاً، لأن مصداق
(أحد هذه الأمور) موجود في الخارج في ضمن أفراد تلك الأمور، والمفهوم الكلي المتردد
بين الأفراد الثلاثة المأخوذ من الأمور المعلومة أيضاً موجود في الخارج في ضمن أفرادها،
فجار طلبه .

وأما الثاني: (فإن) النص دل عليه أيضاً فإن الأمور الثلاثة ذكرت بكلمة (أو)
وهي تأتي لأحد الأمور أو أحد الأمرين، ولو كان المطلوب المجموع لجاءت كلمة
(واو) دون (أو)، فالنص دل بظاهره على (وقوع ما جزؤه العقل)

أدلة من قال إن الواجب (في الواجب المختير)

هو الجميع المؤدى بالبعض

قالوا في نفي التخيير أولاً غير المعين مجهول، ويستحيل وقوعه
فلا يكلف به

قلنا إنه معلوم من حيث أنه واجب، وهو مفهوم الواحد من الثلاثة،
ويقع (ذلك الواحد) بوقوع كتي، وإنما يستحيل لو كلف بإيقاعه غير
معين في الخارج

وذكر المصنف ثلاثة أدلة من جانب أصحاب المذهب الثاني:

١- قالوا (القاتلون بإيجاب الخبث ونفي التخيير بين الجميع والبعض) أولاً لو اُحد منهم غير المعين الذي يأتي به المكلف الواجب المخير هو مجهول، والمجهول لا يكلف به أحد، فأحد الأمور المعلومة لا يكلف به أحد، لأن الكليف بشئى فرع التعيين وعلم المكلف به، وإى يكون التعيين بعد وجوده، وكذا علمه أيضاً يحصل بعد وجوده، ويستحيل وقوعه (وجوده) قبل التعيين والعلم، فلا يكلف بالمستحيل أحد، وأجاب المصنف عن دليلهم هذا بقوله: قد (لا نسلم أنه مجهول، بل إنه معلوم من وجهين:

١ من حيث أنه واجب، (أي الأمر الواحد المهم موصوف بالواجبية).
 ٢. ومن حيث هو مفهوم الواحد من الثلاثة (أي كونه متصفاً بأنه واحد من الثلاثة المعلومة في الآية) وهذا النوع من العلم كافي في إمكان وقوعه والاتيان به. وأشير المصنف إلى الوجه الثالث من العلم بقوله: ويقع بوقوع كل، أي يمكن وجود ذلك الواحد واتيان المكلف به في ضمن الكل، فإنه لو جاء المكلف بكل الثلاثة يأتي بواحد منها أيضاً، فإن وجود الكل يستلزم وجود الجزء.
 وإنما يستلزم الاستحالة التي ذكرها المستدل لو كلف الفاعل بإيقاع ذلك الواحد والاتيان به حال كونه غير معين في الخارج، وليس كذلك، بل يعلمه المكلف بثلاثة أنواع من العلم، وهو موجود في الخارج.

وثانياً كون الواجب أحدهما، والتخيير فيه متناقض
 قلنا الواجب المهم والمخير فيه المتعينات وذلك جائز كوجوب أحد
 التقيضين مع إمكان كل منهما

٢- و(قالوا) ثانياً (في دليل إيجاب الجميع) ونفي التخيير) أن كون الواجب أحدهما (الواحد المهم أو الجميع) والتخيير فيه متناقضان، يعني في وجوب إيهام أحد الأمور الثلاثة، وفي وجوب الجميع الشامل لذلك الواحد متناقض.

ثم أجاب عنه بقوله قلنا الواجب (هو الواحد) الميهم، والمختار فيه هي (الأمور الثلاثة) المتعينات، وذلك جائز، كوجوب أحد القيصين مع إمكان كل منهما، كما أنه لا بد من وجود ربه فقط أو عدمه فقط، حتى لا يلزم اجتماع النقيضين في حكمها ولا يرتدع القيصين في رفعها، مع أن وجود أحدهما وحده، أو عدمه وحده ممكن، فكذلك الواحد الميهم وحده أو الكل (المجمع) هما ممكن.

وثلاً الواجب بالجميع في المختار، كالوجوب على الجميع في الكفاية، فإن مقتضى فيها واحد، وهو حصول المصلحة بميهم قلنا تأنيب واحد لا بعينه غير معقول، بخلاف التأنيب بترك واحد قالوا: علم ما يعمله فهو الواجب، قلنا لكونه أحدهما لا بخصوصه

٣- (وقالوا) ثالثاً (في دليل إيجاب الميهم ونفي التخيير) الوجوب بالجميع في (الوجوب) المختار كالوجوب على الجميع (في الواجب على سبيل) لكفاية، فإن مقتضى لهما واحد، وهو حصول المصلحة بميهم.

والخاص أن في الواجب الكفاية كما يكون الوجوب على الجميع (جميع المكلفين) ويتحقق الأداء بفعل البعض، كذلك في الواجب المختار يكون الواجب جميع الأمور لمعرفة ويحصل تفرغ ذمة المكلف بأداء بعض منها، فإن الغرض مصلحة من الواجب الكفاية هو وجود الفعل المأمور به، ومن الواجب المختار تفرغ ذمة المكلف ذمته عن أداء الواجب المتعدد مصداقه وهما يحصلان من المكلف الميهم والفعل الميهم.

وأجاب المصنف عن هذا الدليل بقوله: قلنا: تأنيب فرد واحد غير معين (في الوجوب على البعض دون الكل (في الواجب الكفاية) غير معقول، لأن تعذيب غير المعين غير معقول وعجز عن معرفة المعين.

وأما التأنيب بترك فعل واحد ميهم من الأفعال المعلومه فمعقول لأن التارك معلوم، فقياس الواجب المختار على الواجب الكفاية قياس مع الفارق وغير صحيح، فكذلك القول بوجوب الجميع غير صحيح.

قالوا (مسكرو وجوب الكل فقط أو وجوب البعض فقط في الواجب المخير، ومسكرو الوجوب على الكل في الواجب الكفائي). (كل) ما علم الله (أن المكلف) بفعله فهو الواجب، أي ما علمه الله أن المكلف يفعله من الواجب المخير فهو الواجب المعين، سواء فعل الكل لأجل أداء البعض، أو فعل البعض، وكذلك في الواجب الكفائي من أتى بالواجب فقد أذى الفعل الواجب، سواء أتى بالكل أو أتى بالبعض، فالواجب في الأمرين هو ما علمه الله، وفعله المكلف فيكون معينا عند الله.

وأجاب عنه المصنف بقوله 'قلنا' يكون الواحد من الأمور المعلومة (في حصول الكفارة واجبا معينا) لكون (ذلك) الواحد أحد (تلك) الأمور المعلومة) لا بخصوصيته و إلا لزم أن يكون كل ما علمه الله وفعله المكلف واجبا كالنوازل والتالي باطل فالقدم مثله، فعلم أن وجوب ذلك الواحد لأجل كونه أحد الأمور المعلومة التي أمر الله تعالى عباده باتيان واحد منها لأعين التعين، هذائي الواجب المخير، أو أمر الله الجماعة باتيان فعل قنا، ثم جعل أداء البعض كالمها، وهذا في الواجب الكفائي.

أدلة القائلين بأن الواجب

(في الواجب المخير واحد معين)

قالوا أولاً: يجب أن يعلم الأمر الواجب، فيكون معينا عنده تعالى، قلنا يعلمه حسب ما أوجبه، فإن العلم تابع للمعلوم

وذكر المصنف في هذا الصدد دليلين، ثم رد على كل واحد منهما

١- الأول: قالوا إنه يجب أن يعلم الأمر (وهو الله تعالى) الواجب (ما أوجبه على عباده، وإلا لا يصح الأمر) فيكون الواجب (في الأمور المتعددة، كما في حصول الكفارة) معينا عنده تعالى، (فيكون ذلك الواجب موجوداً في علمه تعالى).

ثم قال في الرد عليه 'قلنا' يعلمه الله حسب ما أوجبه أي بصفة وجوده، فإن العلم تابع ومطابق للمعلوم، وهو وجوب أحد الثلاثة، فالواجب هو أحد الثلاثة، ولا إبهام فيه.

وثانياً لو أتى بالكل معاً، فالامتنال إما بالكل، فيجب الكل، أو بكل واحد، فيلزم تعدد العلة التامة أو بواحد لانهينه وهو غير موجود، فتعين المعين

٢- والثاني قالوا لو أتى المكلف بالكل معاً، فالامتنال لا يخلو عن الاحتمالات الثلاثة :

- ١- إما أن يكون الامتنال بالكل، فيجب الكل، مع أن الواجب واحداً.
- ٢: أو يكون الامتنال بكل واحد، فيلزم تعدد العلة التامة (للامتنال، وهو معلول واحد)
- ٣- أو يكون بواحد لا بهينه، وهو غير موجود، فتعين الواحد المعين، وهو الواجب.

أقول لا يلزم وجوب الكل بالامتنال بالكل، وإنما يلزم لو لم يمكن بدلاً، ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل، فإذا عدم الجزآن كان المجموع هو العلة التامة

ورّد عليه المصنف فقال: أقول (أزلاً) باختيار الشق الأول إنه لا يلزم وجوب الكل لأجل الامتنال بالكل، لكون الكل فرداً من مفهوم أحد الثلاثة، ووجوده في ضمن الثلاثة، وإنما يلزم ما قلتم من وجوب الكل بالامتنال به، لو لم يكن الكل بدلاً عن واحد غير معين، وهنا الكل بدل عن واحد غير معين

ثم ذكر الدليل التنويري وقال ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل، فإذا عدم الجزآن كان المجموع هو العلة التامة، وأراد المصنف من قوله: "ألا ترى" بيان النظر لوجود الكل في ضمن البعض، فكما أن عدم الجزئين علة تامة لعدم الكل مثل عدم الجزء الواحد، كذلك الاتيان بالكل سبب لامتنال بالواجب، مثل الاتيان بالواحد غير المعين، ففي العلة (كون عدم الجزئين علة تامة لعدم الكل) عدم مجموع

الجزئين بدل عن عدم جزء واحد في كون عدم المجموع علة تامة لعدم الكل، فهذا أيضاً الامتثال بالكل بدل عن الامتثال بالبعض

فالواجب (في صورة الامتثال بالكل) حقيقة واحد لا بعينه، فإذا وجد واحد معين فهو الواجب لاشتماله على أحد الكل

وأجاب في "المهاج" بأن الامتثال بكل، وتلك معرفات، وفيه نظر ظاهر

وأشار إلى الجواب باختبار الشق الثاني (وهو الامتثال بكل واحد) فنقل كلام البيضاوي عن "المهاج" وقال وأجاب في "المهاج" بأن الامتثال بكل (واحد) ولا بأس بتعدد العلة التامة لها، إذ تلك الأمور معزفات شرعية وليست بعلة حقيقية، حتى يلزم توارد العلة المستقلة على معلول واحد

وقوله. وفيه نظر ظاهر. إشارة الاعتراض، وهو أن كلا من الاطعام، والكسوة، والتحرير موجب مؤثر على سبيل البدلية في الامتثال، فلا فرق بينها وبين العلة العقلية التي يسمونها علة حقيقية، فكل واحد علة مؤثرة في وجوب الامتثال، والمجموع علة موجبة مؤثرة.

٢ تقسيم وقت (الواجب الموقت)

وبيان تعريف كل قسم وحكمه

الوقت في الموقت إما أن يفضل فيسبى طرفاً، وموسعاً، كوقت الصلاة، وهو سبب للوجوب، وظرف للمؤدى، وشرط للأداء، وهو المحكم في كل موقت، وليس المظروف عين المشروط، لأن الأداء غير المؤدى وما في "التحرير" المراد بالأداء الفعل المفعول، فيتحدان، لافعل الفاعل، لأنه اعتباري لا وجود له، فمندفع؛ لأن الحادث وإن كان اعتبارياً يصلح للمشروطة، وأما أن يساوى فيسمى معياراً، ومضيقاً، وهو قد

يكون سبباً للوجوب كرمضان عتقاً شرعاً لفرض الصوم، فلم يبق غيره مشروعاً، فلا يشترط نية التعيين، بل يصح بنية مائة عند الحنفية، خلافاً للجمهور، إلا نية المسافر للترخيص، وقد لا يكون سبباً كالنذر المعين، فيتأدى بمطلق الية، ونية النقل، إلا في رواية، ولا يتأدى بنية واجب آخر، بلا خلاف، بخلاف رمضان، فرقاً بين إيجاب الله تعالى، وإيجاب العبد، والمج ذو شهين بالمعيار والظرف، فإنه لا يصح في عام واحد إلا واحد، ولا يستغرق فعله وقته، ومن ههنا يتأدى فرضه بمطلق الية، ويقع عن الفل إذا نواه

الوقت في (الواجب) المؤقت على ثلاثة أنواع

١: ظرف، ٢: ومعيار، ٣: وما يشبه الظرف والمعيار

١- تعريف الظرف : وهو ما فصل (وزاد) عن مقدار ما يستوعب الواجب، فيسمى (هذا الوقت) ظرفاً وموسعاً، كوقت الصلاة، (ولهذا الوقت ثلاثة اعتبارات): وهو سبب للوجوب، ظرف للواجب المؤدى، وشرط للأداء، وهو (أي كل واحد من الاعتبارات الثلاثة) حكم الظرف في الواجب المؤقت، فهذا هو حكم الظرف وليس المظروف (وهو المؤدى اسم المفعول) هين المشروط (وهو الأداء) لأن بين المصدر واسم المفعول فرقاً واضحاً لا ينكره أحد، والعبارة الآتية وهو قوله: "وليس المظروف الع" دفع لسؤال مقدر، وهو أن الأداء مصدر، وهو أمر اختياري، غير موجود في الخارج، وإنما يكون الشرط لأمر حقيقي موجودة في الخارج، فالمظروف (المؤدى) هو المشروط، فهما (المظروف والمشروط) شئ واحد، ولا حاجة إلى زيادة قوله: "وشرط للأداء"

الرد على ابن الهمام : وما في "التحرير" لابن الهمام: المراد بالأداء (الذي يكون الوقت شرطاً له) هو المصدر المنق للمفعول، أي المؤدى، وهذا معنى قوله: المفعول، أي المصدر بمعنى اسم المفعول، فيشعنان (الأداء والمؤدى) ذاتاً، لأن فعل الفاعل، أي لا يكون الأداء (المصدر) القائم بالفاعل، لأنه (المصدر) اختياري لا وجود له (في

الخارج حتى يكون له شرطاً).

وعرض صاحب "التحرير" من تحرير كلامه هذا أنّ تجلّث الوقت شرط للأداء الذي هو أمر اعتباري غير موجود في الخارج غير صحيح فأجاب عنه المصنف بقوله. فتدفع أي يتدفع ويبرول هذا السؤال بنفسه، لأن الفعل الحادث (وهو الأداء) يصلح للمشرولية، وإن كان اعتبارياً وحاصل الدفع أن الأداء حادث ، وكل حادث يصلح أن يكون له شرط. فالأداء يصلح أن يكون له شرط، فالأداء بمعناه اللغوي وهو حدوثه عن الفعل يصلح أن يكون مشروطاً بشرط .

٢- تعريف المعيار: المعيار في اللغة ما يعرف به مقدار الشيء، وفي الاصطلاح

هو الوقت الذي يساوي مدة أداء الواجب وإتمامه، ولا يريد عنها، فسمى (هذا الوقت) معياراً ومصنفاً (غير مؤسّع) وهذا معنى قوله (وإنما أن يساوي) الخ

١: وهو (المعيار) قد يكون سبباً للوجوب، كشهر رمضان، فإنه حُتِّبَ شرعاً لفرض الصوم، فلم يبق غير الفرض مشروعاً (في أيام رمضان)

وحكمه أنه لا يشترط فيه نية تعين لفرض رمضان، بل يصح فرض رمضان بنية مباحة أيضاً، كنية غير الفرض عند الحنفية، بخلاف الجمهور، وهم الأئمة الثلاثة فإن الجمهور ذهبوا إلى اشتراط تعيين النية من الليل، فلا يصح عندهم بنية مباحة

قال المصنف في تعليقه: قال ابن الهمام: مذهب الجمهور هو الحق، ثم ذكر الرد عن ابن الهمام، ولكن تركنا ذكر رده روماً للاختصار .

إلا إذا كان الصائم مسافراً تنوى صومه من واجب آخر (قضايا) أو بذراً أو كفارة) أو نفلاً، فيقع صومه مما تنوى لأن صوم رمضان في حقه رخصة، جاز له أن يفطر أو ينوي صوماً آخر، لأن تعيين الشارع شهر رمضان لصوم الفرض سقط في حقه، وبقي الاعتبار بتعيينه .

وهذا مفهوم قول المصنف: (إلا بنية المسافر للترخيص) أي إلا أن الصوم يقع من

غير فرض رمضان بسبب بية المسافر صوماً آخر غير رمضان ، لاعطاء الرخصة (رخصة الافطار) في حقه، فيكون له رخصة بية صوم آخر

٢ وقد لا يكون (المعيار) سبباً للوجوب، وهذا هو الفرق الثاني بين الظرف والمعيار، بأن الظرف يكون سبباً للوجوب دائماً، وأما المعيار فقد يكون سبباً وقد لا يكون، مثال عدم سببية المعيار كيوم مخصوص لصوم النذر المعين، إذ تعيين ذلك اليوم المعين للصوم ليس من جانب الشارع، وإنما هو من جانب المكلف الناظر الموجب عن نفسه الصوم في يوم معين، وليس تعيين العيد كتعيين الشارع، فيتأذى النذر المعين مطلق التية، وبية النفل، إلا في رواية (شاذة) لأن صاحب هذه الرواية اعتبر بية الخال، أي بية النفل بعد نية النذر وتعيين اليوم له، واغهور اعتبر والية الشاذة أي نية النذر

ولا يتأذى (النذر المعين) بية واجب آخر بلا خلاف لأنه ليس لما أوجب العبد على نفسه (من النذر) ترجيح على ما أوجب الشارع عليه (من واجب آخر) بخلاف صوم رمضان فإنه يتأذى بنية واجب آخر أيضاً بفرقاً بين إيجابه تعالى صوم رمضان، وإيجاب العبد على نفسه (نذراً).

٣- النوع الثالث : هو وقت الحج، فإن وقته ذو شهبين شبه بالمعيار وشبه بالظرف، وبما أنه لا يسع في عام واحد إلا حج واحد فوقته معيار، وبما أنه لا يستغرق فعله (الحج) وأداءه جميع وقته فهو ظرف، ومن أجل هذين الشبهين تأذى فرض الحج بمطلق نية الحج ويقع الحج عن النفل إذا بواه

٤: مسألة وقت أداء الواجب الموسع،

هل هو الجزء الأول أم غيره؟

إذا كان الواجب موسعاً فجميع الوقت وقت لأدائه

في هذه المسألة أربعة مذاهب:

١- الأول : مذهب جمهور الحنفية وهو أنه إذا كان الواجب موسعاً (أي إذا كان

الوقت ظرفاً) فجميع الوقت (أوله ووسطه وآخره) وقت لأداء الواجب

قال القاضي وأكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل، أو العزم بدلاً
(عنه) ويتعين (إتيان الفعل) أخيراً، ولا يجوز تجديد العزم في كل
جزء، بل الأول ينسحب انسحاب النية، فلا يرد ما في "المهاج" أن البديل
متعدد والمبدل منه واحد، على أن إيقاعات الفعل تعدد الأجزاء
فتساوى الأعزام

٢- والثاني، مذهب القاضي أبي بكر البقلاني وأكثر الشافعية.

وهو أن الواجب في كل (أجزاء) لوقت إتيان الفعل الواجب أو العزم
(وارادة) إتيانه بدلاً عنه، ويتعين آخراً (في الجزء الآخر) إتيان الفعل،

وبما أن لعزم (والارادة) يمتد من الجزء الأول، إلى آخر الجزء كما امتداد النية (نية
الضوم من أول اليوم إلى آخره لا حاجة إلى إيحاء تجديد العزم في كل جزء، فكما أن
المبدل (الفعل) واحد، كذلك البديل (العزم) أيضاً يكون واحداً، فلا يرد الإشكال
المذكور في "المهاج" لتساوي من (أن البديل (العزم) التجديد في كل جزء) متعدد،
والمبدل منه (وهو الفعل) واحد، فلم يوجد التوافق بين البديل والمبدل منه ؟ وجه عدم
الورود هو عدم تعدد العزم، بل امتد عزم الجزء الأول إلى الآخر، وأشار إلى الجواب
الثاني وقل: على أن إيقاعات الفعل (في الجزء الأول أو الوسط أو الآخر) تعدد الأجزاء
(أجزاء لوقت) فتساوى عدد إيقاعات الفعل المبدل عدد الأعزام البديل، يعنى لو سلمنا
أن العزم متعدد، فإيقاعات الفعل باعتبار أجزاء الوقت أيضاً متعددة فتوافق.

وعن بعض الشافعية، وقيل عن بعض المتكلمين وقته أوله، فإن آخره

فقضاء

٣- والثالث، مذهب بعض الشافعية بل بعض المتكلمين وهو أن وقت
الواجب أول لوقت الموضع، لسببته، فإن آخره المكلف عن أول وقته فهو قضاء لا
أداء، وهذا خطأ من وجهين الأول أنه خلاف نص الحديث الذي أثبت لوقت
الضلاة ثلاثة أجزاء: (الأول والوسط والآخر) والثاني أنه لو صار قضاء بالتأخير لم

يقى الواجب موشعاً

وعن بعض الحممية ببل الوقت آخرة فإن قذمه ففعل يسقط به العرص
قال الكرخى إن بقى بصفة التكليف إلى آحر الوقت فما قذمه فهو
واجب

٤- والرابع: مذهب بعض الحممية

وهو أن وقت أداء الواجب هو آحر الوقت؛ لأن الأداء صحيح في آخرة، ولا يلزمه
القضاء، وهذا معنى قوله: "بل (لوقت) آخرة" ثم تفزع ذلك البعض على مذهبه وقال فإن
قذمه (قذم الواجب على آحر الوقت) فهو نفل يسقط به العرض (عن المكلف)
مسند المذهب الرابع قال (أبو الحسن) الكرخى إن بقى المكلف بصفة التكليف
إلى آحر الوقت (بأن لم يصر محسوماً، وما جاء المرأة حيض أو نفاس، ولم يعم عليه) فما قذمه
(جاء به قبل آحر الوقت فهو من) انو جب .

وإذا لم يقى إلى آحر الوقت مكلفاً له قذمه فهو نفل

دليل المذهب الأول (الجمهور)

لنا أن الأمر وشع وقت العمل ؛ لأنه لو أتى في أي جزء لا يعد عاصياً
بالإجماع، والتعمين تضيق، والتخير بين الفعل والعزم زيادة

والدليل لنا أن الشارع الأمر جعل وقت الفعل الواجب موشعاً؛ للإشارة إلى أن
المكلف لو أتى بالواجب في أي جزء من الوقت كان ممثلاً، ولا يعد عاصياً بالإجماع،
وأما تعين بعض أجزاء الوقت للأداء فتضيق (وهو بخلاف التوسيع) وأما التخير بين
الفعل والعزم (نية الأداء) فزيادة على النص؛ لأن النص الدال على التوسيع في الوقت
ليس فيه هذا التخير .

الدليل على بطلان

مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني واتباعه

واستدل بأن المصلي في غير الآخر ممثلاً؛ لكونه مصلياً قطعاً، لا لكونه آتياً بأحد الأمرين، وربما يمنع المقدمة القائلة بأن المصلي في غير الجزء الآخر ممثلاً لكونه آتياً بأحد الأمرين، فقبيل إنها مجمع عليها إجماعاً قطعياً

أقول: الإجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الإجماع على وجوبها فيه، وقد تقدم الخلاف فيه، فتأمل

واستدل (على خلاف مذهب القاضي واتباعه من أكثر الشافعية) بأن المصلي في غير الجزء الآخر ممثلاً (للأمر بالأداء) لكونه مصلياً قطعاً، لا لكونه آتياً بأحد الأمرين (بالفعل أو العزم) كما زعم القاضي واتباعه، فلو كان الواجب أحدهما كان ممثلاً باثنيان أحد الأمرين، دون الصلاة، مع أنه آتٍ بالصلاة قطعاً.

وقيل من جانب القاضي واتباعه: لا نسلم أن المصلي في غير الجزء الآخر ممثلاً لكونه مصلياً، بل هو ممثلاً لأجل آتيائه بأحد الأمرين، نعم ذلك الأحد هو الفعل دون العزم، وهذا معنى قوله: (وربما يمنع المقدمة) القائلة بأن المصلي في غير الجزء الآخر ممثلاً لكونه آتياً بالفعل، لا لكونه آتياً بأحدهما؛ إذ كونه مصلياً هو الاثنيان بأحدهما.

جواب ذلك المنع: فقيل (في الجواب عنه) أنها (تلك المقدمة) مجمع عليها إجماعاً قطعياً، وقد أجمعوا على أن المصلي في غير الجزء الآخر ممثلاً لكونه مصلياً، لا لكونه آتياً بأحدهما، ولو كان ذلك الأحد هو الفعل.

ثم أراد المصنف رد ذلك الجواب وقال: أقول: الإجماع (منعقد) على الامتثال بها (بالصلاة) بخصوصها (في كل جزء) وقد تقدم الخلاف (وذكر المذاهب) فيه، فصحح منع المقدمة القائلة (والحاصل أنه لما لم يثبت الإجماع على وجوبها في كل جزئ (غير الجزء الآخر) لم يثبت الإجماع على الامتثال بها بخصوصها فيه، فصحح منع المقدمة القائلة بأن

المصلى بممثل في غير الجزء الآخر بالفعل فعل الصلاة) لا بأحدهما من الفعل أو العزم وقوله (فتأمل) إشارة إلى الجواب عن ذلك المع بأسلوب آخر، حتى لا يرد عليه الإشكال.

وحاصل الجواب أن المصلى في غير الجزء الآخر بممثل لكونه مصلياً لا لكونه أمناً بأحد الأمرين، فإن الامتثال عبارة عن الاتيان بمثل ما أمر به الأمر، ولشارع الأمر بم أمر بالصلاة في قوله ((أقم الصلاة لدلوك الشمس)) ولم يأمره بأحد الأمرين (افعل أو العزم) فيكون المصلى في غير الجزء الآخر ممثلاً لأجل أنه أتى بالصلاة، لا بما أمره وهو أحد الأمرين.

جواب آخر من جانب القاضى وأتباعه

ثم أقول: الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين، كخصال الكفارة، بل أصل وخلف، فالامتثال بالصلاة بخصوصها لا يضره

ثم أقول الخصم (القاضى وأتباعه) لا يقول بالبدلية من الطرفين، كخصال لكفرة، بل أصل وخلف، (كالوضوء والتيمم) فالامتثال بالصلاة بخصوصها لا يضره (لا يضر الخصم) فإن الخصم لا يقول: إن الفعل والعزم يكون كل واحد منهما بدلاً عن الآخر، كالإطعام والكسوة والتحرير في خصال الكفارة، حيث يكون كل واحد بديل الآخر في صحة الامتثال وجواز الأداء به، أما الفعل والعزم فأحدهما (الفعل) أصل والآخر (العزم والنية) فرع، كالوضوء والتيمم. فالامتثال بالصلاة التي هي أصل لا يضر الخصم في دليله.

دليل القاضى وأتباعه على مذهبهم

قالوا لو أتى بأحدهما أجزاء، ولو أدخل بهما عَصَيْن قلنا. العصيان ممنوع كيف، وكثيراً ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو أَرادته
ولو قيل: المراد عدم إرادة الترك، قلنا هو من أحكام الإيمان الأخرى لو

أخّل بالعموم بأن أراد الترك عصي، وإن لم يدخل الوقت، فافهم

قالوا لو أتى (المكلف) بأحدهما أجزاء، ولو أخّل بهما عصي (يكون عاصياً)، فلما
العصيان ممنوع، كيف وكثيراً ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو إرادته؟ ومع ذلك لا
يكون عاصياً.

وحاصل الدليل أن الواجب في الواجب الموضع اثبات أحد الأمرين. إنما فعل
المأمور به، وإتقائه عزمه وإرادته، وهذا الوجهين.

الأول: أن المكلف لو أتى بأحد الأمرين يكفيه عن الآخر (قبل خروج الوقت)
والثاني: أنه لو أخّل بأحدهما بأن لا يأتي بأحدهما في جزء من أجزاء الوقت يكون
عاصياً، ثم رد عليه المصنف وقال: قلنا الخ

حاصل الرد أن الوجهين المذكورين في الدليل كلاهما خطأ، أما الأول فإن
الاثبات بالعموم لا يكفي عن الفعل، ولأجل ذلك لا بد من الفعل في آخر جزء من
الوقت، ولأن الشارع ذكر في النص الفعل، دون العموم، والعموم شرط الفعل، وقبله،
وأما الثاني فلا نسلم أنه لو أخّل بأحدهما صار عاصياً، لأنه كثير. كما يعزم الفعل في أول
الوقت أو وسطه، ولا يأتي بالفعل لشغل أو نوم أو مانع آخر، ويأتي بالفعل في آخر
الوقت ولا يكون عاصياً عند أحد.

ولو قيل (في تصحيح الدليل والجواب عن هذا الرد): المراد من العموم عدم إرادة
الترك، بمعنى ليس المراد من العموم إرادة الفعل، حتى يصح قول الرازي: "وكثيراً ما لا يوجد
في أول الوقت الفعل أو إرادته" بل المراد من العموم عدم إرادة الترك، ففي أول الوقت أو
وسطه وإن لم يوجد بالفعل أو العموم بمعنى الإرادة، ولكن قد وجد أحد الأمرين، وهو
العموم بمعنى عدم إرادة الترك، فإنه قد وجد من المكلف عدم إرادة ترك الفعل، فوجد
أحد الأمرين، وهو العموم بمعنى عدم إرادة الترك وتحقق عدم العصيان

الجواب عن هذا التصحيح

قلنا وهو (عدم إرادة الترك) من أحكام الايمان (وعلاماته) ألا ترى أنه لو أخّل

بالعزم بأن أراد الترك عصى، وإن لم يدخل الوقت.

خلاصة الكلام أن الكلام في الواجب الموثق، وعدم ارادة الترك من أحكام الايمان وعلاماته، فإن من لوازم المزمّن وعلامات ايمانه عدم ارادة ترك الايمان والأعمال التي هو مقتضى الايمان، ثم ذكر دليلاً. وقال: ألا ترى أنه لو أُخِلَّ المكلف بالعزم (ببينة الأداء) بأن أراد ترك الأمور به قبل دخول الوقت، وقبل أن يصير الأداء واجباً عليه يصير عاصياً، فعلم أن عدم ارادة الترك ليس من أحكام الواجب، بل هي من علامات ولوازم الايمان لحرمة قبل الوجوب أيضاً.

وقوله: (فافهم) إشارة إلى وجه آخر لعدم جواز جعل (العزم) في بحث الواجب بمعنى عدم ترك الارادة؛ لأن عدم ترك الارادة لازم قبل دخول الوقت وقبل الوجوب، بمعنى قبل أداء الواجب، فيلزم تقديم المبدل (وهو العزم) بهذا المعنى على المبدل (وهو الفعل) لأن الفرع لا يبدأ أن يكون بعد الأصل لا قبله.

وفي "البديع" لو كان العزم بدلاً يسقط به المبدل، كسائر الأبدال
والجواب: منع الملازمة، بل اللازم سقوط الوجوب، وقد التزموه، قالوا:
لو كان واجباً أولاً لعصى بتأخير
قلنا: ممنوع، وإنما يلزم لو كان مضيئاً ببل موسعاً

وأشار المصنف إلى وجه آخر لبطلان بدلية (العزم) عن الفعل، كما هو مذهب
القاضي الباقلاني وأتباعه، وقال:

وفي البديع (لتنظيم الساعات). "لو كان العزم بدلاً (عن الفعل) يسقط به
المبدل (الفعل) كسائر الأبدال"، وحاصل الإشكال أنه لو كان العزم بدلاً عن الفعل
لزم سقوط الفعل المبدل بالعزم الذي هو بدل عنه، كما يسقط الوضوء بالتيمم الذي هو
بدل عنه، مع أنه لا يسقط الفعل بالعزم. فظهر بطلانه.

ثم ذكر الجواب من جانب القاضي وأتباعه، وقال: والجواب منع الملازمة (منع
لزوم سقوط الفعل بالعزم) بل اللازم (عندهم) سقوط الوجوب (دون الفعل) وقد

الترموه، (أي قد جعل القاضي وأتباعه سقوط الوجوب لارماً عليهم)
 وحاصل الجواب أن الحرم عندهم في الواجب الموضع إنما يكون بدلاً عن نفس
 الوجوب دون الفعل، وجاز سقوط نفس الوجوب بالحرم عندهم .
 دليل المذهب الرابع (بعض الحنفية). قالوا لو كان (الأداء) واجباً أولاً (في أول
 الوقت) لعصى (صار المكلف عاصياً) بتأخيره (إلى الوسط أو إلى الآخر، هو وقت لأداء
 هو آخر الوقت لا غير) هذا هو مذهب بعض الحنفية ودليلهم، وذكر المصنف الجواب
 عنه فقال.

فإننا (عصيانه بالتأخير) مسموح، وإنما يلزم (العصيان) لو كان الواجب مضيقاً، و
 يكون الوقت له معياراً، بل يكون الواجب هاموشعاً، والوقت ظرف له، فإن الكلام فيه

مسألة السببية في وقت الواجب الموسع

السبب في الموسع الجزء الأول عينا (بعينه) عند الشافعية للسبق،
 وعند عامة الحنفية، بل موسعاً إلى الأخير كالمسبب وعند زفر إلى
 ما يسع الأداء وبعد الخروج فالكل
 وروى عن أبي اليسر أن الأخير متعين حينئذ واستدل بالاجماع على
 الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت، ويمسك أن يقال أنه
 الأول في حقهما، فتدبر

وذكر المصنف في هذه المسألة أربعة مذاهب .

- ١- الأول مذهب الشافعية : السبب في الواجب الموضع (هو) الجزء الأول عينا
 (متعيناً) عند الشافعية للسبق (أي لسبقه ذلك الجزء على بقية الأجزاء)
- ٢- والثاني مذهب الحنفية : وعند عامة الحنفية: بل السبب هو الجزء الأول (حال
 كونه) موسعاً إلى الجزء الآخر، (فإذا لم يؤد في الجزء الأول ينتقل السببية إلى آخر الجزء
 الممكن فيه الأداء) كما أن المسبب (الأداء) ينتقل بانتقال السبب إلى الثاني والثالث، أي
 يقع الأداء بالجزء الآخر الذي أراد المكلف الأداء فيه .

٣- والثالث مذهب رفر وعبد رفر (ينتقل السببية) ان ما (جزء) يسع الأداء فيه، وبعد الخروح (خروح الوقت كله) فلكل (فكن الوقت متعين للمسببية، بمعنى أنه إذا مضى السبب بكامله، ولم يفعل فيه شيئاً فليرم عليه القضاء، حتى إذا بلغ الصبي أو طهرت المرأة في آخر جزء من الوقت، ولم يسع الأداء فيه وجب عليهما قضاء فرض ذلك الوقت

٤- والرابع مذهب أبي اليسر وروى عن أبي اليسر (فخر الاسلام البردوى امام الفقه والأصول) أن (الجزء) الأخير متعين للمسببية حين يخرج الوقت وبقي الجزء الآخر منه، تنتقل السببية إلى الجزء الآخر.

ذكر دليل عامة الحنفية ثم الرد عليه : (أما الدليل فقد استدلل (عن مذهب الحنفية) بالاجماع على الوجوب (وجوب الصلاة) على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت، والحاصل أن الشافعية والحنفية كلهم أجمعوا على وجوب الصلاة على من صار مكلفاً في وسط الوقت، بأن أسلم الكافر أو بلغ فيه الضمي يجب عليهما الأداء، والأفعال عليها القضاء، فعلم أن الوقت هو الأزل، ولكن موثقاً ومنظلاً إلى الثاني والثالث، وهكذا إلى بقاء الوقت، ولو كان الوقت (في الواجب انوشع) هو الأول عيماً لم تجب الصلاة على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت، وليس الأمر كذلك، فثبت أن الوقت هو الأول ولكن موثقاً.

ثم قال في رد ذلك الاستدلال : ويمكن أن يقال إنه (وسط الوقت) وقت أول في حق من أسلم ومن بلغ في وسط الوقت، أي كونه أول الوقت بخصوص من صار مكلفاً في وسط الوقت دون غيره، وهذا رد من جانب الشوافع على الحنفية بأن الوقت والسبب هو الأول عيماً، دون موثقاً، والوسط أول في حق من صار مكلفاً فيه

وقوله . (فتدبر) إشارة إلى تفصيل الأول فإن المراد من الجزء الأول في حق من كان مكلفاً من السابق هو الأول الحقيقي، وفي حق من صار مكلفاً في الوسط أو في الأخير هو الإضافي، فكل وقت صار فيه المرء مكلفاً هو أول الوقت بالسبب إليه فإن الخطاب توجه إليه في ذلك الوقت .

مسألة التفريع على أصل الحنفية

صح عصر يومه في الناقص لا أمس، لأن سبه أي الجملة ناقص من وجه فلا يتأدى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته إذا وقع بعضه في الناقص، وبعضه في الكامل، فعدل إلى أن الكل كامل اعتباراً بالعلبة، فالواجب به كامل من كل وجه، فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح في ناقص غيره مع تعذر الإضافة في حقه إلى الكل فأجيب بسع عدم الصحة، فإنه لا رواية عن المتقدمين، فتلتزم الصحة، والحق أن لا نقص في الوقت لذاته، وإنما لزم الأداء بالعرض فيتحمل في الأداء لشرفه دون غيره

وفزع المصنف على مذهب الحنفية (بأن السببية تنتقل من الجزء الأول إلى الجزء الأخير، وبعد الفروع يتعين الكل للسببية) وقال: صح عصر يومه في الناقص، لا أمس، أي جازت صلوة عصر يومه في الوقت الناقص (وقت غمير الشمس) ولا يصح قضاء عصر أمس فيه؛ لأن سبب عصر أمس ووقته، وهو جملة الوقت ناقص من وجه (وهو وقت الاحرار) وكامل من وجه (وهو ما قبل الاحرار) فلا يتأدى (قضاء) في الوقت الذي هو ناقص من كل وجه (وهو آخر وقت عصر اليوم) وهذا معنى قوله "لأن سبه (عصر أمس) أي الجملة (جملة الوقت) ناقص من وجه، فلا يتأدى بالناقص من كل وجه".

الاعتراض على هذا التفريع: واعترض بلزوم صحة عصر أمس إذا وقع (قضاء) بعضه في الناقص وبعضه في الكامل، فهصح قضاء عصر أمس بهذا الطريق في عصر اليوم، وحاصل الاعتراض أن أداء عصر أمس (في صورة القضاء) لا يصح في عصر اليوم إذا كان جميع الوقت ناقصاً، وأما إذا كان بعض وقت الأخير كاملاً وبعضه ناقصاً يلزم جواز قضاء عصر أمس فيه مع أنه ليس كذلك

ولأجل هذا الاعتراض عدل المصنف عن تفرعه هذا إلى تفرع آخر وهو أن الكتل (كل وقت عصر الأمس) كامل اعتباراً بالعلبة، فالواجب بسبب هذا الوقت الكامل كامل من كل وجه.

وحاصل الجواب عن هذا الاعتراض: نحن نتجاوز عن دليلنا الأول وهو أن بعض وقت عصر الأمس ناقص، وبعضه كامل، ونختار دليلاً آخر، وهو أن وقت عصر الأمس بعد خروج الوقت، ووجوب قضاء الصلاة هو كل وقت الصلاة (من الجزء الأول إلى الآخر) وهو كامل، لأن أكثر أجزاءه كامل، ولأن أكثر حكم الكتل، فوجبت صلاة العصر كاملاً، فلا يجوز قضاءها ناقصة في الجزء الأخير من وقت عصر اليوم. وهذا معنى قوله: "فعدل إلى أن الكتل كامل اعتباراً بالعلبة، فالواجب به كامل من كل وجه"

الاعتراض على الكلام المعدول إليه والجواب عنه

فورد (الاعتراض على الدليل المعدول إليه) بأن من أسلم (أو بلغ، أو طهرت المرأة) في الوقت الناقص (في آخر الجزء) فلم يصل فيه، لا يصح أن يصل قضاءها في وقت ناقص آخر في غير اليوم الذي أسلم فيه أو بلغ فيه، مع تعدد إضافة السببية في حق من أسلم إلى كل الوقت، لأن في أول الوقت ووسطه ما كان مكلفاً.

فأجيب عن هذا الإيراد بمنع عدم الصحة في وقت ناقص آخر، بل صح أن يصلها قضاء في وقت آخر، وإن كان ناقصاً، فانه لا رواية عن الأئمة المتقدمين بعدم الصحة، فتلتزم الصحة، أي القول بالصحة لازم.

والجواب الثاني الحق عن هذا الاعتراض: أنه لا نقص في الوقت لذاته (سواء كان الجزء الأول أو الوسط أو الآخر) لأنه وُضِع وعين لعبادة الرب، وإنما لزم النقص في الأداء في آخر الوقت بالعرض، أي بسبب لزوم مشابهة عابدي الشيطان، فانهم يعبدونه في آخر الأوقات أو عند الطلوع والغروب، فيتحمل نقصان الوقت في الأداء، لشرف الأداء وإتيان العبادة في وقته الخاص، دون غيره.

وأما القضاء فمجاور عن وقته الكامل والناقص إلى وقت آخر، فلا بد أن يأتي به المكلف في وقت كامل لا يكون فيه مشابهة عابدي الشيطان .
وهذا هو وجه عدم جواز القضاء في الوقت الناقص

مسألة الفرق نفس الوجوب ووجوب الأداء

لا يفصل الوجوب عن وجوب الأداء في البدني عند الشافعية، بخلاف المالي، كالركوة، بدليل عدم الإثم بالتأخير، والسقوط بالتعجيل أقول. يرد الضوء قبل الوقت أما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقاً، فمن حاضرت آخراً لا قضاء عليها، بخلاف من ظهرت آخراً

واستدلوا بوجوب القضاء على النائم كل الوقت، وهو فرع الوجوب، والاتفاق على انتهاء وجوب الأداء عليه، لعدم الخطاب حذراً عن اللغو، قيل إنما يلزم اللغو، لو كان مخاطباً بالفعل الآن، بل هو مخاطب به بعد الانتباه كالخطاب للمعدوم

والجواب. أن الكلام في الخطاب تعجيراً، والخطاب للمعدوم إنما يصح تعليقاً، ولا فرق في هذا الخطاب بين الصبي والبالغ، بخلاف الأول، فعل هذا لو انتبه الصبي بالعمى لا قضاء عليه إلا احتياطاً

وما قيل إن الوجوب لازم لعقلية المحسن، كما هو مذهبنا، فيرد عليه أنه يلزم ثبوته بدون الشرع، ولم يقل به أحد منا، كيف (يقول أحد منا) وليس لنا أصل خامس

الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء

١- نفس الوجوب: عبارة عن شغل ذمة المكلف بأداء المأمور به.

٢- ووجوب الأداء: عبارة عن طلب المكلف بفراغ ذمته عن أداءه.

وإنما يكون نفس الوجوب ووجوب الأداء، بالخطاب (بأمر الشرع)، وعلامة

توجه الوجوب هو الوقت، وأطلق التسيب على الوقت مجازاً، وأما صيب الوجوب في الحنفية هو خطاب الله المتمثل بأفعال المكلف

انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء

ذكر المصنف في هذا الضدد مذهبي مذهب الشافعية، ومذهب الحنفية

١- لا يفصل (نفس) الوجوب عن وجوب الأداء في التكليف البدني كالصلاة والضوم عند الشافعية، بخلاف (التكليف) المالي (عندهم) كالزكاة، ثم ذكر للشافعية دليلين :

الأول: عدم الأتم بتأخير العبادة المالية عن وقته.

والثاني: سقوط الواجب بتمجيل الأداء (كما في الزكاة قبل حلول الحول) لعلم أن وجوب الأداء يفصل عن نفس الوجوب، لجواز تأخير الأداء وتقديمه ثم اعترض المصنف عليهم، وقال: أقول يرد الوضوء قبل الوقت على سبيل تقض هذه القاعدة بأنه بدني وجار تعجيله عن وقته، فلملم أنها ليست بكلمية، وجار الانفصال في البدني أيضاً

٢- وأما الحنفية، فقالوا بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء مطلقاً (سواء كان في البدني أو المالي)

وفزع المصنف على هذا الأصل مستلذين الأولى: سلبية، والثانية: إيجابيه.

١. فمن حاجت آخراً (في آخر الوقت) لا قضاء عليها، لأن في أول الوقت كان نفس الوجوب، ولم يكن وجوب الأداء، إذ الأداء إنما يجب في الجزء الأخير من الوقت، ولا يكون القضاء بنفس الوجوب، بل بوجوب الأداء، وفي آخر الوقت سقط وجوب الأداء بالحيفض فسقط القضاء أيضاً.

٢. بخلاف من ظهرت (في آخر الوقت) فإن عليها القضاء إذ وجوب الأداء يتحقق في آخر الوقت، وهي في آخر الوقت طاهرة وصالحة للأداء، فوجب عليها الأداء، ولم تؤد، فوجب عليها القضاء.

دليل العنقية . واستدلوا بوجوب قضاء الصلاة على نائم كل الوقت (كل وقت للصلاة) وهو (وجوب النسيء) فرع نفس الوجوب، وليس وجوب القضاء لأجل وجوب الأداء، حتى يثبت عدم انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء) والاتفاق بين الحنيفة والشافعية واقع) هل انتفاء وجوب الأداء عليه (على النائم) لعدم الخطاب (خطاب الشارع إياه) حذراً عن (كون خطابه) لغواً (أذ هو لا يدرك الخطاب حين النوم)

الإشكال على لغوية الخطاب وجوابه

قبل في الجواب عن لغوية خطاب النائم وإنما يلزم كون الخطاب لغواً، لو كان النائم مخاطباً (بأداء الأمور به) الآن أي حين كونه نائماً، وليس كذلك، بل هو مخاطب بعد الانتباه والاستيقاظ من النوم، فخطاب النائم كالخطاب للمعدوم، في أنه إذا تخلىق وأوجد صدر مخاطباً، وخطبات الشارع حين الوحي وفي حيات الرسول صل الله عليه وسلم كانت كلها كذلك في حق الناس الذين لم يكونوا موجودين في ذلك الحين، قال تعالى معلناً هموم وحيه وشمول دين نبيه للناس جميعاً، ﴿وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾

ثم قال المصنف في رد ذلك الجواب والجواب أن الكلام في الخطاب (والوجوب) تنجزاً (أي في خطاب الموجود) والخطاب للمعدوم إنما يصح تعليقاً (ومعلقاً بشرط وجود المخاطب) ولا فرق في هذا الخطاب (في الخطاب التعليلي) بين الضمن غير المكلف، والبالغ المكلف بخلاف الأزل (وهو الخطاب التنجيزي، فإنه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ، لا بالضمن والمريض والنائم)

فعل هذا (أي على تقدير أن الكلام في الخطاب التنجيزي) لو انتبه (استيقظ) الضمن (حال كونه) بالغاً لا قضاء عليه، إلا احتياطاً، أي إذا كان الضمن نائماً، ومضى عليه وقت الصلاة ثم استيقظ وهو بالغ، فلا يجب عليه قضاء تلك الصلاة، فإنه لم يكن مخاطباً بالفعل حينما جاء عليه وقت الصلاة، إلا أنه قيل بالوجوب أي بوجوب القضاء عليه احتياطاً

الاعتراض من جانب بعض الحنفية على

مذهب الحنفية والجواب عنه

وما قيل (في الاعتراض على مذهب الحنفية) إن الوجوب لازم (أي وجوب بعض الأفعال قبل البعثة لازم)، لكون الحسن (في بعض الأفعال) عقلياً، كما هو مذهبنا (مذهب الحنفية)، فيوجب الحسن العقل الحكيم (وهو وجوب الأداء)

وحاصل الاعتراض أن نفس الوجوب لا يفصل عن وجوب الأداء في البدن، لأن وجوب الفعل عقلاً لازم لعقلية الحسن، يعني أن الحسن العقل لفعل يجعله واجباً عقلاً، وإذا كان واجباً عقلاً، يكون أداءه أيضاً واجباً، والآن لم يكن واجباً عقلاً، هذا خلف، فثبت وجوب الأداء مع نفس الوجوب، وقوله: (كما هو مذهبنا) متعلق بقوله .
(لعقلية الحسن)

وقال في الجواب عنه فيرد عليه أنه يلزم (من ثبوت الوجوب عقلاً قبل البعثة) ثبوته (ثبوت الوجوب) بدون (ورود) الشرع، ولم يقل به (ثبوت الوجوب قبل الشرع) أحد منا (من أهل السنة والجماعة) كيف يقول أحد بالوجوب الذي لا يدل على ثبوته الأدلة الأربعة؟ وليس لنا أصل (دليل) خاص يدل عليه

وحاصل الجواب: أنا أسلم أن حسن بعض الأفعال عقلياً، وإنما ثبوت الوجوب والحكم بهذا الحسن العقلي فلا يثبت بمجرد العقل .

وقد ثبت (مرئياً من قبل أن حسن بعض الأفعال وفيها عقيدان، ولكن لا يعلزمان الحكم (وجوباً أو حرمة) واستلزام الحسن العقل وفيه الحكم هو مذهب المعتزلة، فلم يثبت قبل البعثة نفس الوجوب ولا وجوب الأداء، فلم يبق لا تفصلها واتصالها محل .

مسألة: ثبوت نفس الوجوب بالطلب أو بالسبب؟

ثم اعلم أنهم صرحوا بأن لا طلب في أصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبراً الفعل، وأورد أن الفعل بلا طلب، كيف

يسقط الواجب؟ وهو إنسا يكون واجبا بالطلب، وقصد الامتثال إنما يكون بالعلم به

والجواب أننا لانسّم أنّ الواجب إنسا يكون واجباً بالطلب، بل بالسبب، والشئ قد يثبت ولا يطلب، كالدين المزحل، والثوب المطار إلى إنسا لا يعرف مالكم، والامتثال يتفرع على العلم بثبوت، فلا يقتضي السقوط سبق الطلب

وموجز الجواب: أنّ نفس الوجوب يثبت بالسبب، وهو الوقت أو الخطاب الرضعي، ووجوب الأداء يثبت بالطلب، وهو خطاب الشارع التكليفي، وأشار لمصنف تحت هذا التنبيه (تم أعلم) ثلاثة أمور

١- الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء،

٢- انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء،

٣- ثبوت نفس الوجوب بالسبب، وثبوت وجوب الأداء بالطلب .

فقال: (١) تم أعلم أنهم (العلماء الحنفيين) صرحوا بأن لا طلب في أصل الوجوب، بل هو (أصل الوجوب) مجزّد اعتبار من الشارع (واختياره) أنّ في ذمة المكلف الفعل المأمور به جبراً (بلا اختياره واستشاره)

(٢) فالوجوب عبارة عن لزوم شغل ذمة المكلف بأداء المأمور به

(٣) ووجوب الأداء عبارة عن لزوم فراغ ذمة المكلف عن أداء المأمور به، فإذا

كانا مغايرين لم يثبت لزوم أحدهما للأخر، وجماز انفصالهما .

الاعتراض على عدم الطلب في أصل الوجوب وجوابه

وأورد الاعتراض بأنّ الفعل (كالصلاة في أوّل الوقت، والزكوة قبل حلول

الحول) بلا طلب، ووجوب الأداء لهما المالك كيف يسقط عنه الواجب (ولم يلزم

عليه الأداء ثانياً في الوسط أو الجزء الآخر، ولم يلزم عليه أداء الزكوة ثانياً بعد حلول

الحول؟ والحال أنّ الواجب إنما يكون أداءه واجباً بالأمرين: بالطلب (طلب الشارع)

أولاً، ويقصد المكلف الامتثال بعد العلم بالطلب ثانياً، فإذا لم يكن الطلب لا يكون واجباً، مطلوباً، وإذا لم يكن مطلوباً لا يقصد المكلف امتثاله، فيبقى الفعل تفلأ، ولا يسقط الواجب بأداء الفعل.

ثم قال في الجواب عنه: والجواب أن لا مسلم أن الواجب إلى يكون واجباً بالطلب، بل يكون واجباً بالشبه، وهو الوقت للصلاة، والنية في مال الركوة، ولا يلزم أن يكون كل واجب مطلوباً، فإن الشيء قد يثبت ويجب، ولا يطلب (لا يكون مطلوباً) كالذين المؤجل لا يكون مطلوباً قبل حلول الأجل، مع أنه واجب الأداء وكالثوب الذي طار في الهواء، وذهب إلى بيت إنسان لا يعرف مالك الثوب حتى رده إليه، فإن ردة الثوب إلى المالك واجب، ولا يكون مطلوباً من صاحب المالك لعدم علمه بحمل وجود الثوب.

والامتثال إنما يتفرع عن العلم بثبوت الوجوب الذي اعتبره الشرع، لأجل الطلب الذي يوجب الأداء، فلا يقتضي سقوط الفرض بأداء الواجب في أول الوقت، أو قبل حلولان الحول سبق الطلب عن المكلف، بل يسقط الفرض بأدائه بمجرد الوجود واعتبار الشرع قبل توجه الطلب إليه.

الأصل الفقهي في هذا المقام

أقول: فقه المقام أن لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب، وخطاب تكليف بالاختضاء، فيجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر، فثبوت الفعل حقا مؤكداً على الذمة من الأول، وهو الوجوب، والطلب بإيقاعه في العين من الثاني، وهو وجوب الأداء، فعلم أن الوجوب شيء، ووجوب الأداء شيء آخر، وأن لا طلب في الأول، بل في الثاني، وإلا لزم قلب الوضع، فتدبر

أقول فقه المقام (أي الأصل الفقهي في هذا المقام) أن لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب، أي يجعل شيئاً سبباً لوجوب شيء آخر، كدلولك الشمس لوجوب صلاة

الظاهر، ولا يكون فيه طلب، وخطاب تكليف أي يقصد به جعل المرأ مكلفاً بالأداء بالانقضاء (بطلب الأداء) فيجب أن يكون الثابت بأحد الخطابين غير الثابت بالآخر، فثبوت الفعل المأمور به حقاً مؤكداً على ثمة المكلف من لازم الأول (خطاب الوضع) وهو أي ثبوت الفعل مؤكداً نفس الوجوب، والطلب بإيقاع ذلك الفعل في الخارج من (لازم الخطاب) الثاني وهو (طلب) وجوب الأداء، فعلم (من هذا البيان) أن نفس لوجوب شيء، ووجوب الأداء شيء آخر.

(ووجه المعايير بينهما) أنه لا طلب في الأول (وهو نفس الوجوب، وإنما يثبت ويطلب بالسبب) بل يكون الطلب في الثاني، وهو وجوب الأداء، واللازم قلب الموضوع، بأن يكون في خطاب الوضع طلب، وفي خطاب التكليف تأكيد الثبوت فقط.

وقوله فتدبر . فيه إشارة إلى الاعتراض الوارد على هذا الفقه (الأصل) بأن لا نسلم أن خطاب الوضع غير خطاب التكليف، بل حاصل خطاب الوضع التكليف بمحل شيء سبباً أو شرطاً لشيء آخر، كالوقت والوضوء للصلاة، فهو قسم من الخطاب التكليفي، فلم يثبت المعايير بين الوجوب ووجوب الأداء من أجل الفرق بين الخطابين.

مسائل الأداء والإعادة والقضاء

- ١ الأداء فعل الواجب في وقته المقرر له شرعاً، وقيل ابتداءه كالتهنئة عند الحسية، والركعة عند الشافعية
- ٢ ومنه الإعادة، وهو الفعل فيه ثانياً للخلل، والأصح أنه واجب
- ٣ والقضاء فعله بعد استدراك ما فات عمداً أو سهواً، تمكن بعينه كالمسافر، أو لم يتمكن لما منع شرعاً، كالحيض، أو عقلاً، كالنوم، فتسمية الحج الصحيح بعد الفساد قضاءً مجازاً، ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب بطل الواجب ب(العبادة)

١: تعريف الأداء : هو إتيان الواجب في وقته المقرر (المعين) له شرعاً، وقيل

(المقاتل ابن الهمام في "نحرير الأصول" هو (الأداء عند الخفية) إتيان ابتداء الفعل الواجب، كالتحرية في وقت المقدّر له شرعاً، وإن أتى بالباقي في غير وقته) وعند الشافعية هو إتيان ركعة من الصلاة في وقتها المقدّر لها شرعاً، ومن نوع الأداء الإعادة.

٢: تعريف الإعادة : وهو الإتيان بالواجب في وقت ثانياً، لخلل وقع في إتيانه أولاً، مما يوجب الإعادة .

والأصح أن الإعادة واجب فيها وقع فيه خلل يوجب سجدة السهو، أو خلل موجب للكراهة، أما إذا وقع الخلل بترك الأولى أو السن غير المؤكدة فلا تجب الإعادة، بل تكون أولى.

٣: تعريف القضاء : هو إتيان الواجب بعد وقته، استلزاماً لمفادات (عه) عمداً أو سهواً .

أنواع ما يكون سبباً لترك الواجب

وهو على ثلاثة أنواع :

(١) ما يمكن فعله وأدائه، ولكن لا يؤديه لأجل الرخصة في حقه، كصوم المسافر الذي يقطر، فإنه يمكن أن يصوم، ولكن لا يصوم لأجل السفر، فعليه القضاء وكذا المريض

(٢) ما لا يمكن فعله وأدائه لما عارضه شرعاً، كالخوض والنفاس، فإنها تمنعان الصوم والصلاة، فهما يقضيان الصوم دون الصلاة .

(٣) ما لا يمكن أدائه لما عارضه عقلاً (وحسناً) كالنوم، فلو التائم عاجز عن أداء الصلاة حين النوم فعليه القضاء إذا استيقظ .

ولما ورد الإشكال بقضاء الحج القضاء فيها إذا أحرم أحد للتحج ثم أفسد حججه فإنه يحضى أركان حججه، ويقضيه من قابل فيقال لحججه في العام القابل للحج القضاء، مع أن مدة الحج العمر، فكيف يقال هو قضاء؟

فأشار المصنف إلى جوابه فقال. فتسمية الحج الصحيح (الواقع) بعد الحج

الفسد قضاء مجاز ، أي لأجل أنه ما استطاع أن يؤديه ويكمله بالإحرام الأول ، بل أحرم له إحراماً جديداً فكأنه أتى به في غير وقته فسمى قضاء مجازاً .

إطلاق الأداء والقضاء على غير الواجب

ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب (أي قال يكون لعير الواجب من السرى والوافل أيضا أداء وقضاء) بذلك لفظ (الواجب) الواقع في تعريف الأداء والقضاء بلفظ العبادة وقال: الأداء هو فعل العبادة وإتيانها في وقتها المقدر لها شرعاً، والقضاء هو فعلها وإتيانها بها بعد وقتها ، ولأجل شمول الأداء والقضاء لغير الواجب عرفها بعضهم بقوله: إن الأداء تسليم عين ما طلب شرعاً والقضاء تسليم مثله .

مسألة تأخير الأداء مع ظن الموت أو اعتقاد انقضاء الوقت

تأخير الفعل مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقاً، فإن لم يست وقته في وقته، فالجمهور على أنه أداء، لصدق حده عليه، وقال القاضى: قضاء، لأن وقته شرعاً بحسب ظنه قبله ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله فإذا بان الخطأ وفعل في الوقت فهو أداء اتفاقاً

١- تأخير الفعل (أداء المأمور به عن وقته) مع ظن الموت (ظن المكلف أنه يموت) في جزء من الوقت معصية اتفاقاً، فإن لم يميت (حسب ظنه) وفعله (أداء) في وقته، فالجمهور على أنه أداء، لصدق حده (حد الأداء) عليه .

٢- وقال القاضى (أبو بكر الباقلاني) إتيانه في وقته بعد ظن الموت قضاء ، لأن وقته بحسب ظنه قبل الوقت الذي أداء له ، فلم يأت به في وقته .

ثم رد المصنف على القاضى وقال: ويرد عليه (إشكال بأن من اعتقد قبل دخول الوقت أن الوقت قد انقضى) ثم بان خطئه وفعل (أي أدى المأمور به) في الوقت فهو أداء اتفاقاً، فلا بد من أن يكون في صورة الخطأ في ظنه بالموت أيضاً أداء، فعلم أن المعتبر هو مالي نفس الأمر من بقاء الوقت، لا ظن المكلف بانقضاء الوقت.

أقول العرق بين ، فإن في الأول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً، وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء، فالأول متضيق من كل وجه، بخلاف الثاني، فتأمل

ومن آخر مع ظن السلامة ومات فجاءه، فالتحقيق أنه لا يعصى، إذ التاخير جائز، ولاتأيم بالجائر، والقول بأن شرط الحوار سلامة العاقبة لا العلم به، حتى يزدى إلى تكليف المحال، يفتضي التأخير بين ممكن وممتنع، وهو يرفع حقيقة التوسع، فتدبر

ولما أراد المصنف أن يوجب عما ورد على القاضي قال :

أقول. الفرق بين الأمرين (ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت) بين وواضح؛ فإن في الأول (ظن الموت في جزء من الوقت) اعتقاد عدم (بقاء) الوقت مطلقاً، (أي لا للأداء ولا للقضاء) وفي الثاني (ظن انقضاء الوقت قبل دخوله) اعتقاد عدم (بقاء) وقت الأداء (مع بقاء وقت القضاء)، فالأول (وقت ظن الموت) متضيق من كل وجه، حيث لا يمكن الأداء ولا القضاء، بخلاف الثاني (ظن انقضاء الوقت قبل دخوله) فإنه متضيق من وجه، وهو عدم إمكان الأداء، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق

قوله فتأمل، بقول المصنف في تعليقه عليه: هذا إشارة إلى أن هذا الفرق ضرر نافع؛ لأن القاضي جعل الدوران مع الظن سبباً لتحقيق العصيان في الأول (وسبباً لتحقيق القضاء فيما اعتقد الانقضاء) (انقضاء الوقت) ثم أتى به (بالأداء) في الوقت.

و يدفع (هذا الإيراد أولاً) بأن العصيان لا يباي الأداء (في صورة ظن الموت) كما لو أحر الأداء في الثاني (في ظن انقضاء الوقت)

(وثانياً) بأن الظن معتبر فيما لم يظهر فساداً فإذا ظهر فساد الظن فلا عبرة به.

٤- ومن آخر الواجب من وقته مع ظنه السلامة عن الموت، (ثم) مات فجاءه، فالتحقيق أنه لا يعصى؛ إذ التأخير (إلى آخر جزء الوقت) جائز، بخلاف المسألة الأولى؛ فإن التأخير مع إمكان الموت ثم وقوعه ليس بمجاز فإنه معصية، ولاتأيم (والعصيان)

٥- والقول بأن شرط الجواز سلامة العاقبة لا العلم به حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال

هذا اعتراض على جواز تاخير الواجب مع ظن السلامة ، بأنه لو كان شرط جواز تاخير الواجب العلم أو الظن بالسلامة يلزم التكليف بالمحال ؛ لأن العلم بسلامة المكلف وعدم سرعة موته عنده تعالى ، فإنه غيب ، وعالم الغيب هو الله تعالى ، والعبء لا يعلم بسلامته شيئاً ، فعلم أن شرط جواز تاخير الواجب هو سلامة العاقبة (أي سلامة عاقبة المكلف حتى يمكنه الأداء في آخر الوقت) لا العلم (أو الظن) بسلامته من الموت ، حتى يؤدي ويفضي إلى التكليف بالمحال .

فهذا القول أو الاعتراض غير صحيح ، فإنه يقتضي التخيير بين الممكن والمتنع ، وحاصل الرد أن سلامة العاقبة لا تكون شرطاً لجواز تاخير الواجب ، وإلا لزم التخيير بين الممكن والمتنع ، (بين ظن السلامة والعلم بسلامة العاقبة) .

والمراد بالممكن هو جواز التأخير مع ظن السلامة ، وبالممتنع هو جواز التأخير مع العلم بسلامة العاقبة وقد ذكرنا أن علمها خاص بالله تعالى

وقيل المراد بالممكن على تقدير عدم الموت في الوقت ، وبالممتنع على تقدير الموت فيه وهو (التخيير بين الممكن والمتنع) برفع حقيقة التوسع ، ولم يبق وقت الواجب موسعاً ، بل صار مضيقاً مع أن الكلام في وقت الواجب الموسع .

وقوله ، فتدبر فيه إشارة إلى جواب آخر ، وهو أنا لا نسلم أن شرط جواز التأخير هو سلامة العاقبة حتى يلزم التكليف بالمحال (وهو العلم بسلامة العاقبة) بل شرط جواز التأخير هو الظن بسلامة العاقبة ، وهذا ليس بمحال ، ولا يتكلف به .

أعراب كلام الماتن : القول مبتدأ ، وما بعده (بأن شرط الجواز إلى قوله : حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال) جملة معترضة ، وقوله : يقتضي التخيير الع غير ، وقوله : وهو برفع الع جملة مستأنفة .

وَقَرُّقُ ابنِ الحاجبِ بينِ ماوقتهِ العمرِ كالحجِ فبعضي، وبينِ غيره
فلايعصي، ليس بسديد؛ لأن الوجوب مشترك، وعدم المجاعة عام،
وفيه مافيه

٦- وقرق ابن الحاجب بين ما (واجب) وقته العمر كالحج فبعضي بتأخيره، و
بين غيره (غير الحج) فلايعصي به، (هذا الفرق) ليس بسديد، لأن الوجوب مشترك،
وعدم المجاعة عام، وفيه مافيه (من الإشكال)

في هذا الكلام أمران:

الأول ذكر فرق ابن الحاجب بين الواجب العمري (كالحج)، والواجب
الوقتي (كالصلاة)، بأن التأخير في الواجب العمري يستلزم المعصية، لاحتمال
التأخير بالموت، أو بحدثة فجائية، بخلاف الواجب الوقتي الموشع؛ فإن تأخيره
لا يستلزم المعصية بالموت الفجائي.

والثاني الرد على هذا الفرق، وحاصل الرد أن الفرق المذكور لا يعتد به؛ لأنه
ليس في وجوبها فرق؛ لأن نفس الوجوب بينهما مشترك، وعدم الموت فجاءة أو حدثة
أخرى مانعة، ليس بمخصوص بالواجب العمري، بل عام يشمل كليهما؛ والثالث
قوله: وفيه مافيه:

فيه إشارة إلى الجواب من جانب ابن الحاجب، وحاصله أن لزوم المعصية في
تأخير الواجب العمري لاحتمال كثرة الموانع والأهدار فيه، فجائية كانت أو غيرها،
بخلاف الواجب الموقتي؛ فإن رجاء البقاء من سنة إلى سنة أخرى ضعيف جداً (كما
يكون في الواجب العمري) وأما رجاء الحياة من أول الوقت إلى الجزء الأخير فيكون
قرباً وواقعياً في الأغلب، فلأجل ذلك لا يعصي المكلف بتأخيره إلى آخر الوقت في
الواجب الموقتي.

١٠ مسألة وجوب القضاء هل هو بنص

جديد أو بنص الأداء ؟

اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد وعليه الأكثر، أو بما يوجب الأداء، وهو المختار لعامة الحنفية
ثم هذا الاختلاف في القضاء هل هو بمثل معقول فقط، كما صرح به البعض، أو مطلقاً كما هو الظاهر
للاكثر أن عدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة بديهي، وإلا لكان أداء وسواء (مع صوم يوم الخميس) وهذا إما يتم لو ادعوا الانتظام لقطاً، وهو بعيد، ولعل مقصودهم أن مطالبة شيء يتضمن مطالبة مثله عند فوته، فإيجاب الأول إيجاب الثاني، نعم معرفات القضاء بمثل معقول أو غيره يجوز أن يكون غيره، نصاً كان أو قياساً، لكن الكلام في أصل سبب الوجوب، مخالفهم

اختلف في وجوب القضاء ١٠ هل هو بأمر جديد (نص جديد) ؟ وعليه الأكثر (أكثر الأصوليين)

٢: أو بما (بأمر ونص) يوجب الأداء ؟ وهو المختار لعامة الحنفية .

واعلم أن القضاء على نوعين:

بمثل معقول، كقضاء الصوم بالصوم، والصلاة بالصلاة، وبمثل غير معقول كقضاء الصوم بالقدية .

(وهنا اختلاف آخر) ثم هذا الاختلاف (كون الوجوب بأمر جديد أو بما يوجب

الأداء)

١. إما أن يكون في القضاء بمثل معقول، كما صرح به البعض (بعض الأصوليين).

٢. أو يكون مطلقاً (أي في كليهما) كما هو الظاهر.

دليل الأكثر: هل أن وجوب القضاء بنص جديد أن عدم اقتضاء (قول القائل)

صم يوم الخميس (لو كان حليئنا ونصاً) صم يوم يوم الجمعة بديهياً ، (أي عدم اقتضاء الأمر بصوم يوم الخميس وجوب صوم يوم الجمعة بديهياً) ، لأنه يصير معناه حينئذ صم يوم الخميس وإلا فصم يوم الجمعة ، فيكون صوم يوم الجمعة أداءً ، وسواء في المرتبة مع صوم يوم الخميس ، وهذا معنى قوله : وإلا كان (صوم يوم الجمعة) أداءً وسواء .

وقال في تعليقه : وإنما كان أداءً لأنه يكون بمنزلة قوله . صم يوم الخميس أو يوم الجمعة ، وفي هذا (الترديد) في أي يوم صام يكون أداءً ، فيكونان سواء أوصيا في عدم لزوم العصيان ، أنتهى .

ثم أراد الرد على دليل الأكثر فقال - وهذا (دليل الأكثر) إنما يتم لو ادعوا (الخفية) انتظام أمر الأداء ، وجوب القضاء لفظاً ، أي يدل لفظ أمر الأداء على وجوب القضاء ، وهذا الانتظام بعيد عن اللغة والعرف .

ثم شرح دليل عامة الخفية وقال . ولعل مقصودهم (من كون الأمر الموجب للأداء موجبا للقضاء) أن مطالبة شيء (كالأداء) يتضمن مطالبة مثله عند فوته (معقولاً كان المثل أو غير معقول) .

فإنجاب الأول (الأداء) إيجاب الثاني (وهو القضاء)

ولما ورد على عامة الخفية إشكال بأنه لو كان الأمر الموجب للأداء موجبا للقضاء لم يرد النصوص الجديدة للقضاء ، كقوله تعالى (فعدة من أيام آخر) وقوله : صلى الله عليه وسلم "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها"

أجاب عنه بقوله نعم العج

وحاصل الجواب أن النصوص أو القياسات الدالة على القضاء ليست موجبة له ، نعم هي معارف القضاء (بمثل معقول كان أو غيره) فيجوز ذلك أن يكون ذلك الموجب غيره (غير النص الموجب للأداء) نصاً كان (ذلك العبر) أو قياساً ، لكن الكلام في أصل سبب الوجوب (ما هو؟ نص الأداء أو نص جديد؟)

وتفصيل الكلام أن تلك النصوص والقياسات الدالة على القضاء معارف ومبنيات لطرق القضاء وأوقاته وهياتته ، لا موجبات له زائدة عن نص الأداء .

وقوله فافهم، فيه إشارة إلى الدليل على أن الموجب هو أمر الأداء، وهو أن الوجوب ثبت بالنص الأول، وهو نص الأداء فثبت بنص الأداء شغل ذمة المكلف بالأداء، وإنما يحصل فرائع دعتة عن الوجوب بالأداء، وهو (الأداء) لم يتحقق (في صورة القضاء) فأصل الوجوب الثابت بنص الأداء باق في ذمة المكلف إلى الآن، فكيف باق النص الجديد لزيادة الوجوب الجديد؟ فعلم أن النص القديم وهو نص الأداء دال على وجوب القضاء، والنص الجديد إذا ثبت فهو معترف ومبني لطلب القضاء.

الجواب المشهور عن دليل أكثر الأصوليين

وكونه في غاية السقوط

وما يجاب به في المشهور أن مقتضاه أمران الصوم، وكونه في يوم الخميس، فإذا عجز عن التالي لفواته بقي اقتضاه الصوم مطلقاً، ففي غاية السقوط إذ لا وجوب إلا بالقييد (وهو يوم الخميس) ولهذا لا يجب قبله، ومن وجوب المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً، بل فيه، وفي شرح المختصر هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقييد، وهما يتعدان وجوداً في الخارج أو يتحدان فيه

وما يجاب به (من دليل الأكثر) في المشهور أن مقتضى (المقولة) صم يوم الخميس أمران الصوم، وكونه في يوم الخميس، فإذا عجز (المكلف عن إدراك يوم الخميس للصوم) لفواته، بقي اقتضاه هذا الأمر الصوم مطلقاً، في أي يوم كان (بعد فوت يوم الخميس).

(وهذا الجواب) في غاية السقوط؛ إذا لا وجوب للصوم (في "صم يوم الخميس") إلا بالقييد، (وهو كون الصوم مقيداً بيوم الخميس) وهذا لم يتحقق، فلم يتحقق الوجوب، ولهذا (لأجل كون الصوم مقيداً بيوم الخميس) لا يجب الصوم قبله (قبل يوم الخميس)، يعني في يوم الأربعاء.

ومن وجوب المقيد (الصوم الكائن في يوم الخميس) لا يلزم وجوب الصوم

مطلقاً ، أي في أي يوم كان غير الخميس ، بل يلزم وجوب المطلق في ضمن هذا القيد وهو صوم يوم الخميس ، ولهذا يكون الإتيان بالصوم في غير الخميس قضاء

أساس مسألة اختلاف دليل الوجوب في الأداء والقضاء

وفي " شرح المختصر " (لأبي الحاجب) هذه المسألة مهمة على أن القيد هو المطلق والقيد، وهم يتعدان وجوداً في الخارج أو يتحدان فيه، (فإن كانا متعددين في الخارج، فانتفاء القيد لفوات الوقت يستلزم انتفاء المطلق، أي الصوم مطلقاً، ولكن وجوبه يبقى بالأمر السابق، فموجب الأداء هو موجب القضاء، فلا حاجة إلى الأمر الجديد، وإن كانا متحدين في الخارج فانتفاء القيد بسبب فوات الوقت يستلزم انتفاء المطلق، ولم يبق وجوبه، فلا بد من نص جديد للقضاء لعامة الختفية ذهبوا إلى التعدد والأكثر ذهبوا إلى الاتحاد.

هدم هذا البناء من جانب المصنف

أقول. القيد هنا ظرف زمان، واتحاد مقولة (متى) بالمظروف وإن صح، فلا يلزم من انتفاء فرد منها انتفائه اتفاقاً فتأمل

أقول: القيد (يوم الخميس) هنا ظرف زمان (وهو من مقولة متى) واتحاد مقولة متى (بالصوم المظروف الذي هو من مقولة الفعل) وإن صح، فلا يلزم من انتفاء فرد منها (من مقولة متى وهو يوم الخميس) انتفاء (انتفاء المطلق الذي هو الصوم المظروف) اتفاقاً، فتأمل .

وأراد المصنف الرد على الأكثر القائلين بالأمر الجديد للقضاء ، فكان لا يمكن اتحاد المطلق (الصوم) واتحاد القيد (يوم الخميس) ذاتاً ، لأن القيد (يوم الخميس) وقت وزمان وهو من مقولة متى ، والمطلق وهو الصوم إما من مقولة الفعل ، وإما من مقولة الكيف (فإن الصوم كيفية لاحقة بترك الأكل والشرب) وأما كان لا يمكن الاتحاد الذاتي بين المقولات المتأصلة ، وأما الاتحاد بالعرض وإن صح وأمكن فلا يلزم من انتفاء فرد من مقولة متى (كيوم الخميس) انتفاء المطلق الذي هو الصوم المظروف اتفاقاً فون زيدا الموجود في نفس الأمر عين زيد الموجود اليوم وقد تبدل الظرف وتطلى ، ولم يتف

المظروف.

فبقى الوجوب ببقاء الصوم المطلق، أي بقي الوجوب الثابت بنص الأداء فهو كفاً لوجوب القضاء فلا حاجة إلى نص جديد.

وقوله فتأمل . فيه إشارة إلى أننا سلمنا أنه لا يلزم من انتفاء الظرف انتفاء المظروف ، ولكن لانسليم عدم بطلان وجوب المظروف عند بطلان وجوب الظرف أي يستلزم انتفاء يوم الخميس انتفاء وجوب الصوم، فإن الوجوب عند اتحاد الظرف والمظروف (ولو بالمرض) واحد لا يمتد فيه، فبطلان وجوب الظرف بعينه هو بطلان وجوب المظروف، فيحتاج في القضاء إلى دليل جديد يفيد الوجوب أو إشارة إلى عدم إمكان اتحاد الظرف (يوم الخميس) والمظروف وهو الصوم الواقع فيه أولى غيره ، فإن الرمان غير الفعل.

النقض على دليل الحنفية والجواب عنه

ووقوف مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه؛ حيث يجب قضاءه بصوم جديد ولم يوجبه النذر والجواب أن نذر الاعتكاف كان موجباً له؛ لأنه شرط، لكن ما ظهر أثره لما منع، وهو وجوبه قبله، فلما زال (المانع) ظهر أثره، ولهذا لا يقص في رمضان آخر، ولا واجب آخر سوى قضاء رمضان الأول إذا اختلف في حكم الأصل، هذا.

ووقوف مختار الحنفية (من أن النص الموجب للأداء هو الموجب للقضاء) بنذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه (من نذر أنه يعتكف رمضان، ثم لم يعتكفه ؛ حيث أي (لأنه) يجب (على الناذر) قضاء ذلك الاعتكاف بصوم جديد (بدل عليه النص الجديد) ولم يوجب النذر ذلك القضاء، أي لم يوجب الناذر على نفسه (القضاء بالنذر، لعدم أن الموجب للقضاء غير الموجب للأداء).

والجواب أن نذر الاعتكاف كان موجباً للقضاء؛ لأن الصوم شرط الاعتكاف،

فبدر المشروط بدر بشرطه ، فمن أوجب الاعتكاف أوجب الصوم معه ، ولكن ما ظهر أثر الشرط لروم الصوم الجديد في رمضان ، لأجل المانع ، وهو شغل رمضان بصوم الفرض ، وهذا مفهوم قوله وهو وجوبه (وجوب صوم رمضان) قبله (قبل صوم البدر) فلما زال المانع (عن صوم البدر بتقضاء رمضان ظهر أثره) أثر بدر الاعتكاف في إيجاب الصوم الجديد) ولهذا أي ولأجل وجود الوجوب الجديد في صوم البدر بسبب بدر الاعتكاف) لا يقضى (الاعتكاف) في رمضان آخر ، لأنه لأداء صوم الفرض المتعين فيه ، وهو واجب لعير قضاء الاعتكاف أمضا ، ولا يقضى ذلك الاعتكاف في ضمن صوم واجب آخر ، كصوم كرامة الظهار وصوم كفارة قتل الخطاء ؛ لأنها ليست بواجبين لأجل قضاء الاعتكاف ، بل وجوبها بسبب آخر ، وكذا سبب وجوب الصوم الجديد لقضاء الاعتكاف هو البدر ، دون شيء آخر ، إلا إذا ترك رمضان الأول مع الاعتكاف ، ثم قضاء في وقت آخر جاز قضاء الاعتكاف فيه ، لأن الخلف (القضاء) كالأصل في جواز قضاء الاعتكاف فيه ، وهذا مفهوم قوله : سوى قضاء رمضان الأول (فإنه جاز قضاء الاعتكاف فيه) إذا الخلف في حكم الأصل " هذا أي عند هذا واحفظه .

١١ مسألة كون مقدمة الواجب واجبا والمذهب فيه

مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقاً ، أي سببا (كان) أو شرطاً ، شرعاً (كان) كالوضوء أو عقلاً كترك الصد أو عادة ، كعسل جزء من الرأس لعسل الوجه ، وقيل في السبب فقط ، وقيل في الشرط الشرعي فقط ، وقيل لا وجوب مطلقاً

لنا أن التكليف به بدون تكليف المقدمة يؤدي إلى التكليف بالمحال ألا ترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب ، وتحصيل أسباب المحرام حرام بالإجماع ، وما قيل (إنه) يجوز أن يكون وجوبها لعيره كالإيمان ، ففيه أن الكلام بالنظر إليه

فإن قلت : لا يلزم الأمر صريحاً ، قلت : لانزاع في ذلك ، بل المراد أنه يستتبعه ، وهو معنى قولهم : إيجاب المشروط إيجاب الشرط ، ولهذا

لا يلزم إلا معصية واحدة بالنظر إلى الواجب الأصل، لا المعاصي بالنظر إلى الأسباب والشرائط، قالوا لو وجب لزم تعقل الموجب له، قلنا ممنوع، وإنما يلزم لو كان صريحاً، ومن هنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية

١. مفهوم المقدمة هي (ما ما يتوقف عليه الواجب ووجوب ذكرها، وسيأتي ذكر أنواعها)

٢. والواجب المطلق هو ما لا يكون مقيداً بما يتوقف عليه مما ذكر في المقدمة، فلا يكون مثل الحح المقيد بقوله تعالى ﴿لن استطاع إليه سبيلاً﴾ أو كالركاة المقيد بملك النصاب.

مثاله. كالصلاة فإن الوضوء شرط لها ومقدمة ولكن لم تفيد الصلاة به

٣. الواجب المقيد هو ما يكون مقيداً بما يتوقف عليه من المقدمة، كالحح المقيد بالاستطاعة، والركاة المقيد بملك النصاب، فالصلاة واجب مطلق، والحح واجب مقيد وكذا الركاة.

قال المصنف مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقاً، فالمراد بالمطلق الأول عدم تقييده بما يتوقف عليه كما مررت الإشارة إليه، وبمطلقاً الثاني العموم أي سواء كانت المقدمة سبباً أو شرطاً (ثم ذكر للشرط أنواعاً ثلاثة) شرطاً شرعياً، كالوضوء، أو عقلياً كترك الصد، أو عاديها كغسل جزء (من مقدم) رأسه عند غسل وجهه

١. السبب ما يكون مفضياً إلى الواجب، ويكون خارجاً عنه

٢. والشرط ما يتوقف عليه الواجب، ولا يكون مفضياً إليه.

الاختلاف في مصداق مقدمة الواجب ماهو؟

١. وقيل وجوب المقدمة، إنما يكون في السبب فقط، يعنى مقدمة الواجب

محصرة في السبب، ولا يكون غيره مقدمة واجب، كالبيع للملك، والمملك التامى للركاة.

٢: وقيل إنما يكون وجوبها في الشرط الشرعي فقط، كالوضوء للصلاة لا الشرط العقل أو العادي.

٣: وقيل: لا وجوب مطلقاً، أي ليست المقدمة واجبة، لاسباب ولا شرطاً ولا غيرهما.

دليل القائلين على وجوب المقدمة مطلقاً: لنا أن التكليف به (بالواجب) بدون التكليف بالمقدمة (فيها لا يمكن إثبات الواجب إلا بها) يؤدي إلى التكليف بالحدود (وهذا مسموع لوجهين): قال تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾

والثاني ألا ترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب، وتحصيل أسباب الحرام حرام بالإجماع.

وما قيل (في رد هذا الدليل بأنه) يجوز أن يكون وجوب المقدمة لصلتها، بالأجل غيرها من الواجب، كوجوب الإيمان (وكونه موقوفاً عليه جميع الأحكام الفرعية الإسلامية، وليس وجوب الإيمان لأجل تلك العروعات، بل واجب لنفسه) ففيه إشكال بأن الكلام في وجوب المقدمة إنما يكون بالنظر إلى وجوب وتكليف ما تكون مقدمة له، لا في وجوبها لأجل نفسها أو لأجل غير المأمور به الواجب

وحاصل اجواب الرد: أن هناك لو كان واجب، وكان له مقدمة، ولم يكن لوجوب المقدمة، دليل آخر غير توقف ذلك الواجب عليه، تكون تلك المقدمة واجبة لأجل عدم إمكان العمل بذلك الواجب، ولا يؤدي إلى التكليف بالمحال.

سؤال آخر على كون مقدمة الواجب واجبة

فإن قلت: لا يلزم (من وجوب المقدمة لأجل الواجب) الأمر الصريح بوجوب

المقدمة ؟

قلنا لا نزاع في ذلك (أن وجوب المقدمة لا يكون بالأمر الصريح) بل المراد أن وجوب الواجب يستتبعه (يستلزم وجوب المقدمة) وهو معنى قولهم: إيجاب الشرط (الواجب) إيجاب الشرط (إيجاب المقدمة) ولهذا (لأجل عدم وجوب الشرط

والأسباب التي هي مقدمات لذاتها) لا يلزم في ترك الواجب إلا معصية واحدة
 باستطر إلى ترك الواجب الأصلي المقصود، ولا يلزم المعاصي (الكثيرة) بالنظر إلى (ترك)
 الأسباب والشروط (الكثيرة)

دليل متكرري وجوب المقدمة مطلقاً قالوا (المكروا لوجوب المقدمة مطلقاً) .
 لو وجب الموقف عليه للواجب (بمعنى المقدمة) لزم تعطيل (تصور) الأمر الموجب له
 (للموقوف عليه) لأن إيجاب شيء لا يمكن بدون تصوره، وهذا غير صحيح، لأنه كثيراً
 ما يحكم الأمر بشيء، ولا يتصور مقدمته (إذا لم يكن له مقدمة).

وأجاب عنه المصنف بقوله فقد . هذا مجموع، وإنما يلزم من إيجاب شيء تصوره
 (تصور الموقف عليه) لو كان إيجابه صراحة وبالذات، كإيجاب نفس الحكم، وأما إذا
 كان إيجابه بالعرض (بواسطة إيجاب شيء آخر) كإيجاب الموقف عليه (المقدمة) لأجل
 الموقف (نفس الواجب)، فلا يلزم تصوره.

ومن ههنا (من أجل أن المقدمة واجبة تبعاً واستطراداً، دون قصداً) لم يلزم تعلق
 خطاب الشارع بنفس الموقف عليه (المقدمة) وإنما يلزم تعلق الخطاب بالواجب قصداً
 وبالذات، فالواجب بالذات يكون متعلق الخطاب، دون الواجب بالعرض.

ومن أجل أن المقدمة غير واجبة بالذات لا وجوبية لها، أي لا تكون النية
 واجبة لها، وإنما يكون وجوب النية للواجب بالذات دون الواجب بالعرض،
 كالحضور مقدمة للصلاة، وليست بينه واجباً بالذات حتى يتوقف عليه جوازها.

التفريع على أن مقدمة الواجب واجبة

إذا شتهت المنكوحه بالأجنبية حرمت، لأن الكف عن الحرام واجب
 وهو بالكف عنهما

ولو قال إحدى كما طالق حرمتا، لأن الاجتناب يقيماً فيه

أقول: فالعابة داخله في المضي، ليعلم وجود المضي

١- إذا شتهت المنكوحه بالأجنبية حرمت، لأن الكف عن الحرام واجب، وهو

(إنما يتحقق ها) بالكف عهها (عن المكروهة والأجنبية).

٢- ولو قول لزوجته ، حدا كما طلق ، حرمتا لأن الاجتناب عن الحرام يقبأ ليه (في أن كلي منها حرام جميعاً).

٣- الفرع الثالث لهذا الأصل (مقدمة الواجب و حبة) دخول الغيبة في المغيا

أقول : فالغيبة داخله في المغيا ليعلم وجود المغيا (بكامله) .

مثاله قوله تعالى : ﴿ثم ائمر الصيام إلى الليل﴾ ، فإن الغيبة (الليل) كالمقدمة لصوم اليوم ، فصوم جزء قليل من الليل (وهو دقيقة أو دية منه) لازم لاستيعاب كل اليوم الذي هو معيار للصوم ، وإنما يحصل الاستيعاب الكامل إذا أحاط الصوم جميع أجزاءه

١٢- مسألة أن وجوب الشئ يتضمن

حرمة ضده أو كراهته والمذاهب فيها

وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده وقيل يقتضي كراهة ضده، وقيل نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهياً عن الضد تحريماً وتثريباً، ومنهم من خصص بأمر الوجوب، وقيل ليس نهياً ولا متضمناً عقلاً، وعليه المقتولة وعامة الشافعية، ثم في النهي كذلك، إلا أن الأمر نهى عن جميع الأضداد، بخلاف النهي، فإنه أمر بأحد أضداده، وقيل لا

لنا أن الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل، واللوازم مجعولة بجعل المألوم، لا يجعل جديد، ولا لزم إمكان الإنفكاك، وبمثله يقال في النهي، وفيه شئ، فالخطاب واحد بالذات، والتفاوت بالأصالة والتبعية، كما في إيجاب المقدمة

ومن هنا قيل. يقتضي كراهة ضده، فون خطاب الضمفي أنزل من خطاب الصريح، لكن يلزم إطلاق المكروه على المتمتع،

إن قلت فالأمر بالشئ نهى عن ضده عيناً، والنهي عن الضد

يستلزم الأمر بالصد الأخر تحبيراً، فهذا الصد منهي عنه عيناً، وما هو
به تحبيراً بهذا حلف

قلت الإمكان بالنظر إلى شئ لا يباي الامتناع بالذات، ولا الامتناع
بالنظر إلى شئ آخر

لا يقال يلزم على الأول حرمة الواجبات، كحرمة الصلاة من حيث
أنها ضد الحج، وبالعكس، وعلى الثاني وجوب المحرمات ولو تحبيراً،
كوجوب الرنا، لأنه ترك النواطة وبالعكس، لأننا نقول في الأول الأمر
لا يفتحي الاستيعاب، فلا يكون نهياً عن الصد دائماً، فيمكن فعل
ضده الواجب في وقت آخر، ومن هنا قيل إن الشرط أن يكون
الواجب مصيئاً، لكن يلزم أن لا يكون الحج وقته العمر، إلا أن يقال
ذلك وقته نظراً إليه من حيث هو هو، وفي الثاني التعيين لدليل أصلي
أخرج المحل عن قبول التحبير تباعاً، ولأصحاب سائر المذاهب وجوه
ضعيفة مذكورة في المسوطات مع ما عليها، فأرجع إليها

واعلم أن وجوب الشئ يقتضي عدم ضده وما ينافيه، لئلا يقع مانعاً عن الإتيان
بالواجب، ففي هذه المسألة (اقتضاء وجوب الشئ وتضمنه عدم ضده أربعة مذاهب:

١- الأول مذهب الجمهور ومختار المصنف: أن وجوب الشئ يتضمن حرمة
ضده، أي الدليل على وجوب الشئ مطابقة يدل تضمناً على أن ضده حرام،

٢- والثاني مذهب فمس الأئمة و فخر الإسلام وكثير من المتأخرين، وهذا هو
المراد من قوله: وقيل كراهة ضده، أي وجوب الشئ يقتضي كراهة ضده ويدل عليه
تضمناً

٣- والمذهب الثالث (وهو المروي عن الشيخ الأشعري) أن وجوب الشئ
يقتضي نفس النهي عن ضده، يعنى الأمر بالشئ يدل على النهي عن ضده التزاماً.

ثم اختلف أصحاب المذهب الثالث: فه هم من عظم اقتضاء الأمر بين الأمر
للوجوب والأمر للندب، فجعل أمر الوجوب مقضياً للنهي عن الصد تحريماً،

وأمر التدب مقتضياً للمهي عن الصّدّ قنربها، و منهم من حصص
اقتضاء النهي عن الصّدّ تحريماً بأمر مفيد للوجوب

٤- والمذهب الرابع (وهو مذهب المعتزلة و عاقبة الشافعية) أن الأمر بالشئ
ووجوبه ليس بعينه مقتضياً بهي ضده، ولا متصفاً بهي ضده عقلاً، أي لا يدل وجوب
شئ على نهى ضده مطابقة ولا تصناً، وهذا مفهوم قوله. وقيل ليس بهياً، ولا متصفاً
عقلاً، أي ليس وجوب الشئ بهياً عن ضده، ولا متصفاً له عقلاً، وعنه المعتزلة
وعاقبة الشافعية.

هل النهي عن شئ يتضمن الأمر بضده؟

قال: ثم (الخلاف) في النهي كذلك (مثل الخلاف في الأمر) وفيه أربعة مذاهب.

١. قيل: النهي عن الشئ يتضمن وجوب ضده

٢. وقيل: يقتضي كون ضده سنة مؤكدة.

٣. وقيل النهي عن الشئ أمر بضده

٤. وقيل: ليس النهي أمراً بالضد ولا متصفاً له عقلاً.

إلا أن (ق) الأمر بشئ نهى عن جميع الأضداد (أضداد الأمور به) بخلاف النهي
عن شئ، فإنه أمر بأحد أضداد النهي عنه. لأن الأمر بالشئ أمر بإيجابه، فلا بد من نهى
جميع أضداده، حتى لا يقع واحد من الأضداد مانعاً لوجوده، وفي النهي عن شئ أمر
بإعدامه، فوجود أحد أضداده كاف في صغ وجوده

وقيل: لا، أي ليس الاختلاف في ضد النهي مثل الاختلاف في ضد الأمر.

دليل المذهب المختار (والدليل لا أن الامتناع عن ضد الأمر به من لوازم
وجوب الفعل المأمور به،) وليس لتوازم أمر جدي غير أمر الملزوم، بل الأمر بالملزوم
يشمل الأمر باللازم استطراداً

ولهذا قال). والنوازم معمولة (موجودة) يجعل الملزوم (بوجوده) لا يجعل

(ووجود) جديد، وإلا لزم إمكان انفكاك الأزام عن الملزوم، فلم يبق الملزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً.

ومثل ما قيل في الأمر: من أن الأمر بان شيء يتخصر حرمة ضده، يقال في النهي بأن حرمة شيء بالنهي يستلزم الأمر بضده، حتى يمنع الضد وجود النهي عنه، فإن الاشتغال بضد من الأضداد من لوازم تحريم الفعل، وإلا لزم إمكان الانفكاك المذكور.

ثم قال المصنف: وفيه شيء، أي في كون النهي مثل الأمر شيء ثم قال في تعليقه: فيه إشارة إلى أن النهي هو الكف عن الفعل، فلا يتوقف على الاشتغال بفعل آخر، كالنهي عن الحركة (فإنه) لا يتوقف على إيجاد الشكون لجواز أن يكون الشكون عديمياً أي عدم الحركة. فكيف يشغل بالعدم؟

ولم ورد السؤال بأن الأمر خطاب واحد، فكيف يثبت به حكمان متضدان. الوجوب في الأمور به، والنهي عن ضده؟ وكذلك النهي خطاب واحد، فكيف يثبت على حكمتين مختلفتين الحرمة في النهي عنه، والأمر بضده؟ اجاب عنه المصنف بقوله:

فالخطاب واحد بالذات فيه (إيجاب الأمور به أو التحريم المنهي عنه، ولكن يستلزم النهي عن الضد في الأمر، والأمر بالضد في النهي) والتفاوت بالأصالة والتبعية (أي بالوجوب أصلاً في الأمر، وبالنهي عن الضد تبعاً، وكذلك التفاوت بالحرمة أصلاً، وبالأمر بالضد تبعاً في النهي، كما مر في إيجاب المقدمة أنه (إيجابها) تبعاً وإيجاب الأمور به أصلاً.

ومن هنا (من أجل أن دلالة الأمر على نهى الضد تبعاً) قيل: وجوب الشيء (بالأمر) بمعنى كراهة ضده، ولم يقل حرمة ضده، فإن الخطاب الضمني (كالخطاب الصريح في إيجاب الشرائط والأسباب) ولكن أنزل (وأدون مرتبة) من الخطاب الضمني، (كالخطاب لإيجاب المشروطات والمستتبات) للأحكام الثابتة بالخطاب الضمني أنزل وأدون مرتبة من الأحكام الثابتة بالخطاب الصريح، لكن يلزم من إفادة الخطاب الضمني في الأمر الكراهة (كراهة ضده) إطلاق المكروه على (الحرام) الممتنع

تناوله، وهما نوعان متباينان لا يصدق أحدهما على الآخر؟

فإن الخطاب الضمى لا يفيد إلا كراهة الضد، دون الحرمة و محض الكلام أنه يثبت من الأمر بالشئ كراهة ضده، دون حرمة، لصعف الخطاب الدال على الحكم الاتراسي مع أن ضد الواجب ومانع هو الحرام دون المكروه.

و خلاصة الجواب أن ضد الواجب الثابت بالأمر قد يكون حراماً إذا ثبت ذلك الضد بالخطاب الصريح، وقد يكون ضده مكروهاً إذا ثبت بالخطاب الضمى

السؤال وجوابه

إن قلت إن الأمر بالشئ نهى عن (كل) ضد ضداً عاماً (معتباً وتفصيلاً) والنهي عن الضد يستلزم الأمر بصد آخر تحبيراً (بين أحد الأمرين: إما الأمور به وإما المهى عنه)، فهذا الضد مهيى عنه عينا (معتباً) وأمور به تحبيراً بين أحد الأمرين) هذا خلف (ولاق أن يترشح في الخلف لبعده ولبه) ثم أوضح المصنف هذا السؤال في تعليقه وقال: تقرير السؤال إذا فرطنا الفهم مأموراً به، فذلك يقتضي أن يكون كل واحد من القعود والاضطجاع منها عنه عينا، بحكم أن ظاهر الأمر يستلزم النهي عن جميع الأضداد، فالنهي عن القعود يقتضي الأمر بالاضطجاع تحبيراً بحكم أن النهي يقتضي الأمر بأحد الأضداد فالاضطجاع يكون منها عنه عينا وأموراً به تحبيراً ليكون الاضطجاع معتباً وجائزاً.

وتقرير الجواب: منع الاستحالة في الجمع (بين) الممتنع والجائز (إذا كانا ذاتيتين: وذلك لأن إمكان الاضطجاع بالنظر إلى النهي عن القعود لا يتناقض امتناعه (الاضطجاع) بالذات، بأن فرض كونه منها عنه في ذاته أيضاً، ولا امتناعه بالنظر إلى شئ آخر، وهو القيام، فتعميم الامتناع توسعة في الجواب، يعنى الامتناع على نوعين: لذاته وبالنظر إلى الغير، فإمكانه بالنظر إلى ذاته و امتناعه بالنظر إلى الغير وهو القيام.

وأجاب المصنف عن ذلك السؤال في المتن هكذا. قلت (في الجواب) الإمكان بالنظر إلى شئ لا يتناقض الامتناع بالذات، ولا الامتناع بالنظر إلى شئ آخر، (لأن ما نحن فيه يمكن أن يكون الاضطجاع ممكناً باعتبار النهي عن القعود وباعتبار ذاته، وأن يكون

محتعاً بالنظر إلى القيام)

وإنما يستحيل الجمع بين الممتع والجائر إذا كان من جهة واحدة، وأما إذا كان من جهتين فلا بأس به.

الاعتراضان بناء على القاعدةين السابقتين

القاعدة الأولى: أن وجوب الشيء والأمر به يتضمن حرمة ضده، والاعتراض بناء عليها أنه يلزم بتأي على هذه القاعدة حرمة الواجبات، كحرمة الصلاة من حيث (من أجل) أنها ضد الحرج، فإذا كان الحرج مأموراً به تكون الصلاة ضده ومنهياً عنها وحرماً، وبالعكس، فإنه إذا كانت الصلاة مأموراً بها يكون الحرج ضدها ومنهياً عنه وحرماً، وكلاهما من واجبات الدين، وفروض الإسلام، ومعنى الضدية أحدهما أنه لا يؤدي بأفعال الأخر.

والقاعدة الثانية: أن النهي عن شيء يقتضي الأمر بضده ووجوبه، والاعتراض بتأي على هذه القاعدة أنه يلزم وجوب المحرمات ولو تحييراً (بين الحرامين) أي المنع عن أحدهما لا على التعمين، كوجوب الزنا، لأنه ترك اللواط حين فعل الزنا، فإن النهي عن اللواط يوجب الأمر بضده وهو الزنا (لأنهما فعلاً متضادان باعتبار المحل في وقت واحد) فيلزم وجوب الزنا من النهي عن ضده، وهو اللواط، فيجب الزنا المحرم، وهذا شرح قوله. لا يقال. يلزم على (القانون) الأول حرمة الواجبات كحرمة الصلاة من حيث أنها ضد الحرج وبالعكس وعلى القانون الثاني (يلزم) وجوب المحرمات، ولو تحييراً، كوجوب الزنا لانه ترك اللواط، وبالعكس.

ثم شرح في الجواب عنه وقال لأن هـول في الأول (وجوب الشيء يقتضي تحريم ضده) الأمر (المفيد للوجوب) لا يقتضي الاستيعاب، فلا يكون الأمر بشيء نهياً عن الضدائياً، فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر، ومن هنا قيل إن الشرط أن يكون الواجب مضمناً، لكن يلزم منه أن لا يكون وقت الحرج العمر، إلا أن يقال ذلك وقتاً نظراً إليه من حيث هو وحاصل الجواب عن الاعتراض الأول أنه لا يقال في الأشكال كذلك. لأننا هـول في رد الاعتراض المبني على القانون الأول إن الأمر لا يقتضي

استعياب جميع أوقات المأمور به. حتى لا يمكن الإتيان بهذه في تلك الأوقات، فلا يكون في الأمر شيء النهي عن ضده دائماً، بل يقتضي الأمر بشيء النهي عن ضده في أوقات أداء المأمور به، لاني جميع الأوقات، فيمكن أداء الواجب ضد المأمور به في وقت آخر غير وقت المأمور به، فالأمر بأداء الحج لا يكون نهياً عن الصلاة في جميع أوقات الحج، بل نهى عن الصلاة في أوقات أداء صامك الحج، و إنما في وقت آخر فأداء الصلاة ليس بمسوع و مسهن عنه، وكذلك الأمر بالصلاة يقتضي النهي عن الحج في أوقات أداء الصلاة، لاني جميع الأوقات، حتى لا يمكن أداء الحج

وأما الايمان أولاً فهو من قسم الإدراك الذي معه حكم، فوجوبه لا ينافي سائر الأفعال الواجبة، وثانياً أن الايمان هو الشرط الأول لجميع الواجبات، فلا يكون ضداً لها ثم فزع المصنف على هذا الجواب وقال ومن ههنا أي ومن أجل أن الأمر بالشئ لا يقتضي استعياب جميع أوقات المأمور به، فيمكن الأتيان بهذه في وقت آخر قيل: إن الشرط في تضيئ الأمر الموجب حرمة الضد أن يكون الواجب الثابت بذلك الأمر مضمناً بحيث لا يمكن أداء الضد في وقت ذلك الواجب، وأما الواجب المتوسع الذي يمكن في وقته أداء الواجب وأداء ضده، فأمر ذلك الواجب لا يتضمن حرمة الضد.

ولما ورد على هذا الجواب إشكال بأنه إذا كان الإتيان بهذه الواجب في وقته ممنوعاً يلزم أن لا يكون العمر جميع وقت الحج؛ لأنه لو كان جميع العمر وقتاً للحج فيصير ضده وهو الصلاة ممنوعاً طول العمر، وهو كها ترضى،

أجاب عنه بقوله إلا أن يقال ذلك (طول العمر) وقته نظراً إليه من حيث أنه حج مع قطع النظر عن كونه ضداً للصلاة موبهنا الاعتبار واللحاظ لا يكون ضداً للصلاة.

وأجاب الفقهاء بأن كل العمر ليس وقتاً للحج بطريق الاستعياب، بل المراد أن وقت الحج ليس خاصاً بوقت دون وقت، وعام دون عام، بل أي عام أراد الحج جازله.

(٢) وحاصل الجواب عن الإشكال الثاني: إننا نقول في جواب الاعتراض المبي على القانون الثاني (أن النهي عن شيء يقتضي وجوب ضده تحبيراً) إن هذه القاعدة تكون و تجرى في محل لا يكون فيه دليل أصلي على حرمة ضد النهي عنه، وهنا الرنا

والدوطة وإن كانا صئتين، ولكن ورد على حرمة كل واحد منهما دليل أصلي مستقل من الكتاب والسنة، فهذا الدليل أخرج المحقق (الربنا واللوطة) عن قبول الوجوب التخييري تبعاً، أي بمتابعة دلالة النهي على وجوب الصئتين.

١٣ مسألة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب بقى الجواز، خلافاً للمعالي رحمه الله؛ لأنّ الوجوب يتضمن الجواز، والساح لا ينافيه، فبقى الجواز على ما كان قبل الجنس يتقوم بالمصل، فيرتفع بارتفاعه، قلنا يتقوم بمصل آخر، وهو عدم المخرج في الترك، كالجسم النامي يرتفع نموه فيبقى جماداً، فتدبر

مفهوم الفسخ وأنواعه

١- واعلم أن الفسخ في اللغة الإزالة، والفعل، وفي الاصطلاح هو إزالة حكم شرعي متقدم بدليل شرعي متأخر، كفسخ عدة طلاق المتوفى عنها زوجها من الحول إلى أربعة أشهر وعشراً.

٢- وقد يكون الفسخ مطلقاً (فسخ الوجوب والجواز كليهما) كفسخ أحكام الشرائع السابقة،

٣- وقد يفسخ الوجوب ويبقى الجواز، كصوم يوم عاشوراء، وهذا النوع الثاني هو محل الاختلاف الذي أشار إليه المصنف، ثم ذكر المذهبين مذهب الجمهور ومذهب بعض الحنفية والغرالي

١- فقال إشارة إلى مذهب الجمهور إذا نسخ الوجوب بقى الجواز، ومثاله نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء، وبقاء جوازه واستحبابه.

٢- وتنبه إلى مذهب الغرالي وبعض الحنفية فقال: خلافاً للغرالي، ولم يذكر بعض الحنفية صريحاً؛ لأنه اختار مذهب الجمهور، ودليل الغرالي وبعض الحنفية على عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب نسخ الصلاة إلى بيت المقدس، فإن التوجه إليه كان واجباً

فسخ ، ولم يبق الجوار أيضاً، وأما في المواضع التي يُسَخَّ الجوارب والجوار باقي (في الظهر)، فالجوار ليس باقياً بحكم الدليل المنسوخ، بل جاء الجوار بدليل آخر مستقل كجوارب واستحباب صوم عاشوراء، فإنه بدليل مستقل رغب به النبي صلى الله عليه وسلم في صوم يوم عاشوراء بعد فسخ وجوبه بصوم رمضان وقال في بيان دليل الجمهور لأن الوجوب يتضمن الجوارب، والساخ لا ينافيه، فيبقى على ما كان،

شرح الدليل: فإن "الوجوب" مركب من الجزئيين. لأنه عبارة عن "جواز الفعل" مع "حرمة الترك" فعلم أن الوجوب يتضمن الجوارب، والساخ لا ينافيه (الجوارب) ويكون انتفاء المركب بانتفاء أحد جزئيه، فالساخ رفع أحد جزئ الوجوب وهو "حرمة الترك" فاتسفت الوجوب وبقي الجوارب (جواز الفعل) على ما كان، وهو المطلوب.

الإشكال على هذا الدليل: قيل: (إنما) يتقوم الجنس (كالحبوان) بالفصل (كالساق) فيرتفع الجنس بارتفاع الفصل (وهذا تمهيد) ففي تعريف الوجوب به (جواز الفعل مع حرمة الترك) (جواز الفعل) كالجنس ومع "حرمة الترك" كالفصل، فلا بد أن يرتفع ما هو كالجنس أعنى "جواز الفعل" بارتفاع ما هو كالفصل، وهو (مع حرمة الترك) فكيف يبقى الجوارب بعد رفع وساخ الوجوب؟

الجواب: قلنا: (قد يتقوم الجنس بفصل آخر بعد رفع فصل من فصوله وهما أيضاً إذا ارتفع بالساخ ما هو كالفصل وهو (مع حرمة الترك) لماهية الوجوب يتقوم ما هو كالجنس (جواز الفعل) بفصل آخر، وهو عدم المخرج على الترك، فالجواز هو الفعل الذي لا يخرج على تركه.

كما أن (الجسم) جس (والنامي) فصله. فإذا ارتفع نمؤه (بسبب من الأسباب) فيبقى جامداً فالجسم الذي كان يتقوم بالنامي يتقوم بعد رفع النامي بفصل آخر وهو الجامد (غير النامي).

قوله: "فتدبر" هذا إشارة إلى الدليل على تقوم الجنس بالفصل وتبدل فصل بفصل آخر، فإن الحكماء ذكروها في بحث الكون والفساد إن المادة (الهيولى) تتخلع عن صورة جسمية وتتكون بصورة أخرى مع بقاءها بمجالها، وقد قالوا إن الجنس ما عرذ

من المادة والفصل من الصورة، فكما أن في الأصل (الموجود الخارجي) لا ترتفع المادة برفع صورة كذلك لا يرتفع الجنس (في الموجود الذهني) برفع العصل، فحكم المأخوذ (الجنس والعصل) كحكم المأخوذ عنه (المادة والصورة)

معاني لفظ (الجائز) الخمسة

اعلم أن الجائز كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعاً، وعلى ما لا يمتنع عقلاً، وعلى ما استوى الأمران فيه شرعاً أو عقلاً، وعلى المشكوك فيه كذلك، هذا

اعلم أن (الجائز) كما يطلق (١) على المباح، (٢) يطلق على ما لا يمتنع شرعاً، أي يطلق على ضد الحرام، فيشمل الواجب والمندوب والمباح، فصار الواجب بهذا الاعتبار نوعاً من الجوار (٣) ويطلق على ما لا يمتنع عقلاً، أي على مقابل الممتنع عقلاً، وهو الممكن العقلي، (٤) ويطلق على ما استوى (فيه) الأمران (الفعل والترك) شرعاً أو عقلاً، وهذا أعم من الإباحة، فإن الإباحة فيه الاستواء شرعاً فقط، وهذا الاستواء شرعاً وعقلاً، وبما أنه استوى فيه الأمران عقلاً، فيشمل المشكوك فيه عقلاً، مثل الأمور العقلية التي تعارضت فيها الأدلة العقلية، (٥) وكذلك يطلق على المشكوك فيه (شرعاً) لتعارض الأدلة الشرعية فيه، كسور الحمار بهذا، خذ هذا.

وقال المصنف في تعليقه على هذا المقام: فالجائز له معاني:

- ١- أحدها الأماكن الخاص الشرعي، وأما الأماكن الخاص العقلي (من جملة معانيه في العقلية) فليس منها في عرف الفقهاء
- ٢- والثاني مقابل الحرام
- ٣- والثالث مقابل المحال.
- ٤- والرابع ما لا يشتمل على مصلحة أو مفسدة وجوداً وعدمياً، لا شرعاً كما المباح، ولا عقلاً، كفعل الصبي.
- ٥- والخامس المشكوك فيه في نظر المجتهد شرعاً، كما في تعارض دليلين، أو عقلاً

كما إذا لم يكن هناك دليل شرعي.

١٤ مسألة اجتماع الوجوب والحرمه

في الجنس الواحد أو النوع الواحد

يجوز في الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمه، كالسجود لله تعالى وللشمس، ومنع بعض المعتزلة مكابرة، وصرههم إلى قصد التعظيم لا يجدي، إنما الكلام في الواحد بالسوع، فإما أن يتحد فيه الجهة حقيقة أو حكماً، كما إذا تساربا، فذلك مستحيل بل تكديده محال، أو يتعدد، كالصلاة في الدار المعصومة، فعند الجمهور تصح، وقال القاضي لا تصح ولا يسقط الطلب واستبعده الإمام الرازي، وعند أحمد وأكثر المتكلمين والجبائي لا يصح ولا يسقط،

لنا عدم اتحاد المتعلقين حقيقة، فإن الكون في المختار وإن كان كوناً واحداً بالشخص، لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث أنه صلاة وكون من حيث أنه غصب

فيل السهي عن الكون في المكان المعصوم يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غيره

أقول الدلالة ممنوعة؛ فإنها فرع التضاد، وإذا جوزنا الاجتماع نظراً إلى أن الأمر مطلق كما هو حقيقته، فأين الدلالة، فصار كمن أمر عبده بالخياطة، وبهي عن السفر، فحاط وسافر فإنه مطيع وعاص قطعاً

والنقض بصوم يوم الحر مدفوع؛ بأن التحلف موسوع، فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه، ولو سلم فهو مانع، وهو السهي الدال على فساد الصوم فيه، بخلاف السهي عن العصب؛ فإنه لا يدل على فساد الصلاة

والجواب بتخصيص الدعوى بما كان بينهما عموم من وجه لا يدفع الغرض عن عموم الدليل، إلا أن يقال العام المطلق لاحقيقة له في

التحصل، إلا حقيقة الخاص، لانحداد الفعل فيدرم اجتماع الحسن
والفح في الحقيقة المتحضنة وفي العموم من وجه حقيقتان فتأمل،
ولنا أيضا لو لم يصح لما ثبتت صلاة مكروهة، لأن الأحكام متضادة،
والكفر واحد، فإن المكروه إما هو الفعل، وإن كانت الكراهة لأجل
الوصف فلا فرق بين النهي التحريم والتعريف، فتدبر
واستدل (بأنه) لو لم يصح لما سقط التكليف، قال القاضي وقد سقط
إجماعاً، ورد بسع تحقق الإجماع، إذ لو كان لعرفه أحمد رحمه الله، ثم
ادعاء جهق التعريف والعصب في الخروج عنها، فيتعلقان به، من
خطأ أبي هاشم، كيف ويلزم تكليف المحال، بل التكليف المحال
واستصحاب المعصية حق بفتح زجرأ، كما ذهب إليه إمام الحرمين
ليس يعيد، بل الحق أن التوبة مباحية بهذا

١- يجوز في الفعل الواحد بالجنس الذي له أنواع مختلفة اجتماع الوجوب و
الحرمة، كالسجود، فإن له أنواعاً سجود لله وسجود للشمس، وسجود للقر،
وسجود للأصنام، فالسجود لله واجب، والسجود للشمس ولغيرها من الآلهة الباطلة
حرام، فاجتمع في أنواع الجنس الواحد الوجوب والحرمة، وتمتع بعض المعتزلة
اجتماعها في الفعل الواحد بالجنس كالسجود المذكور، ومعهم مكارهة، ومع عن
البدعي، ودليلهم أن الحسن والقبح عندهم في الأفعال ذاتان، فالحسن العقل يقتضي
وجوب الفعل ذاتاً، وقبحه يقتضي حرمة الفعل ذاتاً فلا يجتمع الوجوب والحرمة في
ذات واحدة، فرد عليهم المصنف وقال معهم مكارهة، لأن اجتماعها في نوعين
مختلفين من جنس واحد، لا في ذات واحدة، وما قالت المعتزلة: إن اجتماع الوجوب
والحرمة ليس في فعل السجود، بل في ملزومه وهو قصد التعظيم، فجار اجتماع
الوجوب والحرمة في قصد التعظيم، فالسجود لقصد تعظيم الله واجب، ولقصد تعظيم
غيره تعالى حرام، قال المصنف وعرفهم اجتماع الوجوب والحرمة إلى قصد التعظيم
(دون السجود) لا يحددهم ولا ينفخهم في الفرار عن اجتماعها في جنس واحد باعتبار

بوعيه، فإن قصد التعظيم أيضاً جس له أنواع يجوز اجتماعها في قصد التعظيم باعتبار بوعيه (قصد تعظيم الله، وقصد التعظيم غير الله)، ولا معنى للتخصيص عدم الجوار بأفعال الجوارح، أي تخصيص عدم جواز الاجتماع بأفعال الجوارح ومع جواره في أفعال القلب

وإنما الكلام والبراع في جوار اجتماع الوجوب والحرمة في الفعل الواحد بالبروع الذي تحته أشخاص مختلفة، فذلك الواحد البروع لا يخلو عن أحوال ثلاث:

١- إننا ان نتحد فيه جهة الوجوب والحرمة حقيقة، بان تكون جهة الوجوب هي جهة الحرمة

٢- أو نتحد الجهة حكماً، بان تكون جهة الوجوب غير جهة الحرمة، ولكن كانتا (الجهتان) متساويتين، فصارتا كجهة واحدة حكماً، ففي تلك الحالات يستحيل اجتماع الوجوب والحرمة، لأنه مستلزم لاجتماع التقيصين، بل التكليف يمثل ذلك الاجتماع وذلك الفعل الواحد البروع محل لما مر.

٣- أو نتحد تلك الجهة، كفعل الصلاة في الدار المنصوبة فإن الوجوب من جهة أنها مأمور بها، والحرمة من جهة أنها تؤدي في ملك العمر بلا رضاه، ومثل ذلك البروع الواحد هو محل البراع، وفيه أربعة مذاهب

تعين محل النزاع

١- الأول مذهب المهور، فعند المهور تصح (الصلاة وإن كان ذلك الفعل حراماً ولا ثواب للمصل)

٢- والثاني مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، وقال القاضي - لا تصح (الصلاة) ويسقط الطلب (أي يسقط عن المكلف طلب القضاء ثانياً)

٣- والثالث مذهب الإمام الرازي واستبعده (أي استبعد هذا القول أو الرأي) الإمام الرازي (في المحصول)؛ لأن عدم الصحة يباي سقوط الطلب.

٤- والرابع مذهب أحمد وأكثر المتكلمين والجهالي وعند أحمد وأكثر المتكلمين

واجباً لا تصح (الضلاة) ولا يسقط الطلب

دليل الجمهور على جواز الاجتماع في

الواحد النوعي متعدد الجهة

ودليل جمهور على جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد النوعي متعدد الجهة، وعن صحة الضلاة في الأرض المعصوبة ما يأتي.

(الدليل) لما عدم اتحاد المتعلقين (متعلق الوجوب ومتعلق الحرمة) حقيقةً . أي جهة الوجوب، وجهة الحرمة مختلفتان حقيقةً، فمتعلق الوجوب هو عبادة الله، و متعلق الحرمة استعمال ملك العير بلا رضاء

وقال في دليل عدم اتحاد المتعلقين حقيقةً. فإن وجود الضلاة في المكان الخاص (الدار المعصوبة) وإن كان واحداً بالشخص، لكنه متعدد باعتبار أنه وجود من حيث أنه صلاة، ووجود من حيث أنه غصب، فالوجودان مختلفان من حيث عبادة الله، ومن حيث استعمال ملك العير بدون رضاء، فاختلف متعلق الوجوب والحرمة. وهذا مفهوم قول المصنف. " فإن الكون في الخير وإن كان واحداً لشخص لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث أنه صلاة، وكون من حيث أنه غصب"

الإشكال على صحة الضلاة في الأرض المعصوبة والجواب عنه

أما الإشكال فقد قيل . (إن) الهي عن كون الضلاة في المكان المعصوب يدل عن أن الكون (الوجود) المطلوب في الأمر بالضلاة غيره، (غير كون الضلاة في المكان المعصوب) . يعنى الوجود المطلوب في الأمر بالضلاة غير وجود الضلاة في المكان المعصوب، فلم يحصل الإتيان بالمأمور به.

وأما الجواب فهو يبدأ من قوله أقول الدلالة ممنوعة؛ فإنها فرع التضاد، وإذا جازرنا الاجتماع (اجتماع الوجوب والحرمة) نظراً إلى أن الأمر مطلق، كما هو حقيقته، فأين الدلالة؟

وحاصل الجواب . أنا لا نسلم أن الهي عن الوجود في دار معصوبة يدل على أن

الوجود المطلوب بالأمر بالصلاة غير الوجود في الدار المعصوبة ؛ لأن الأمر بالصلاة ووجودها عام من أن يكون في دار معصوبة أو في غيرها، إذا الأمر بالصلاة وإيجابها مطلق عن قيد كونه في داراً (مملوكة كانت أو معصوبة، وإنما يدل النهي على غيرة الوجودين إذا كان بينهما تضاداً، ولا تضاد بين وجود الصلاة وبين النهي عن الوجود في دار معصوبة ولا دلالة على المغيرة والمنافاة، وهذا معنى قوله : فأين الدلالة ؟ بل بينهما (بين الوجود في الدار المعصوبة وبين وجود الصلاة) عموم وخصوص من وجه .

فالأمر (الأمر بالصلاة) باقي على إطلاقه كما هو حقيقته فجار أن تكون الدار لشئ آخر، ولا تكون فيها الصلاة، وجر أن توجد الصلاة في دار غير المعصوبة كما هو الأصل .

(١) وهذا معنى قوله : فأين الدلالة ؟ فصار أداء الصلاة في دار معصوبة ، كما إذا أمر عبده بالخياطة، ونهاه عن السفر، فخاط (أي جاء بالمأمور به) وسافر، فإنه (المبد) مطيع و عاصي قطعاً. كذلك في أداء الصلاة في الدار المعصوبة فالمتصل مطيع بأداء الصلاة، وعاصي بأدائها في دار معصوبة .

نقض صحة الصلاة في دار معصوبة بعدم

صحة صوم يوم النحر

تفصيل النقص . أنه لو صححت الصلاة في دار معصوبة لعدم اتحاد المتعلقين (متعلق الوجوب و متعلق الحرمة) فكان صوم يوم النحر أيضاً باعتبار الجهتين (جهة الوجوب المتعلق بالمعادة ، وجهة الحرمة المتعلقة بالإعراض عن الضيافة ، فكونه صوماً عبادةً، وكونه في يوم النحر ممنوع، فهما أمران مختلفان ، كالصلاة ، والصلاة في الدار المعصوبة . فلا بد أن يصح صوم يوم النحر (المنذور فيه) ولا تصح الصلاة في الأرض المعصوبة فأجاب عنه المصنف بجوابين

أولها معنى وثانيها تسليمي، (وهذا النقص) مدفوع بأن تخلف حكم الصلاة في الدار المعصوبة عن حكم صوم يوم النحر (نذراً) ممنوع ، فلما نلتزم صحة صوم يوم النحر (كصحة الصلاة في الدار المعصوبة) ، لعندنا (الحلفية) يخرج نادر صوم يوم النحر

عن عهدة أداء الصوم بالضموم في يوم النحر، ولو لم يهضم فيه فعليه القضاء، نعم بأثم بالضموم في يوم لنحر لأجل الإعراض عن ضيافة الله .

والجواب التليمي أنه لو سلم عدم صحة الصوم في يوم النحر، ومثلت حكم صحة الصلاة في الدار المعصوبة، فهو مانع، وهو الهي الدال على فساد الصوم فيه (في يوم النحر) بخلاف الهي عن الغصب، فإنه لا يدل على فساد الصلاة، لأن الهي عن الغصب، ساكت عن الصلاة في تلك الدار صحةً وفساداً، وكذا الأمر بالصلاة ساكت عن أدائها في الدار المعصوبة وغيرها .

ذكر جواب ابن الحاجب عن ذلك النقض ثم الرد عليه

وحاصل جواب ابن الحاجب عن النقض أن جواز اجتماع الوجوب والحرمية في الواحد بالوع إذا كان متعدد الجهة بخصوص بنوع كان بين جهته عموم بخصوص من وجه، كالصلاة في دار معصوبة، فإن بين الصلاة والدار المعصوبة عمومًا وخصوصًا من وجه، لجواز انفكاك أحدهما عن الآخر، فإذا ثبت انفكاك إحدى الجهتين (الوجوب) عن الأخرى (الحرمية)، وأما في صوم يوم النحر، فليس بين الصوم المنذور، وبين يوم النحر عموم وخصوص من وجه، بل بينهما عموم وخصوص مطلق، وقيل بين مطلق الصوم وصوم يوم النحر عموم وخصوص مطلق بأن مطلق الصوم عام، وصوم يوم النحر خاص، لوجود يوم النحر بدون صوم النذر، ولعدم وجود الصوم المنذور في يوم النحر في غيره، فكونه صومًا مندورًا يقتضي الوجوب، وكونه في يوم النحر يقتضي حرمة الصوم، فلا يمكن الجمع فيه بين الوجوب والحرمية، بخلاف الصلاة في الدار المعصوبة .

وذكر في تفصيل ردة قوله. والجواب بتخصيص الدعوى (اجتماع الوجوب والحرمية) بما (بنوع) كان فيه بينهما (بين الجهتين)، جهة الوجوب وجهة الحرمة عموم وخصوص من وجه (كالصلاة والدار المعصوبة) لا يرفع النقض من عموم الدليل الذي يكون النقض فيه دون الدعوى، فإن الدليل ليس بخاضع بما كان بين الجهتين عموم وخصوص من وجه، إذ مقدمات الدليل جارئة في صوم يوم النحر، مع أن بين الجهتين عمومًا وخصوصًا مطلقًا، ولم يوزد النقض على الدعوى بل على الدليل، فكيف يمد

تخصيص الدعوى بالصلاة في الدار المعصومة ٢

إشارة المصنف إلى جواب آخر عن ذلك النقض

ولما لم يرفع النقض بتخصيص الدعوى عن عموم الدليل لم يصح ذلك الجواب المخصص للدعوى، أشار إلى الجواب بطريق آخر يميز تخصيص الدعوى، حتى يرفع النقض عن عموم الدليل، وقال: إلا أن يقال: العام المطلق (كالصوم) لا حقيقة له في التحصيل والوجود، إلا في ضمن حقيقة الخاص (صوم يوم الحر) لانحاد الجعل، أي لانحاد إحداهما بوجود واحد، فيلزم اجتماع الحسن (الوجوب) والقبح (الحرمة) في الحقيقة المنحصنة (الموجودة) في ضمن الخاص، وفي العموم من وجه (كما بين الصلاة والدار المعصومة) حقيقتان مختلفتان (كالوجوب والحرمة) فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في حقيقة واحدة.

وقوله: فتأمل " إشارة إلى الاعتراض، وهو أن القول بأن العام (كالصوم) مطلقاً لا حقيقة له في التحصيل (في الوجود) إلا في ضمن حقيقة الخاص (كصوم يوم الحر) لا يتم إلا إذا كانت الجهتان المختلفتان في العام والخاص ذاتيين للواحد النوعي الذي اجتمع فيه الوجوب والحرمة، كالحبوان والناطق للإنسان، وأما إذا كانتا عرضيتين كالماشى والضاحك للإنسان فلا يتم.

٢- الدليل الثاني للجمهور على جواز اجتماع الوجوب والحرمة (قال المصنف) ولما (دليل) أيضاً (بأنه لو لم يصح (الاجتماع) لما ثبتت صلاة مكروهة؛ لأن الأحكام متضادة والكون (الوجود) واحداً؛ فإن المكروه إنما هو الفعل، وإن كانت الكراهة لا جعل الوصف، فلا فرق بين نهي التحريم ونهي التنزيه. فتدبر.

شرح الدليل: وعلاصة الدليل أنه لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبتت صلاة مكروهة قط، والتالي باطل لوجود الضلوات التي ثبتت فيها التنزيه وبعض الواجبات، فالقدم مثله، ووجه اللزوم أن الأحكام الفقهية (كالوجوب والندب والكراهة) كلها متضادة (باعتبار الثبوت والأثار) فكما يمكن جمع الوجوب والحرمة في فعل واحد بالنوع من الجهتين، كذلك يمكن جمع الوجوب مع الكراهة، ووجود الصلاة

ووجود الكراهة واحد، ليس بينهما مرتبة ولا تراخ، والمكروه هو فعل الصلاة، فيصدران (فعل الصلاة و الكراهة) معاً، وإن كانت الكراهة لأجل الوصف (وصف ترك التنزه) فكما أنّ في نهي التحريم (تحريم العصب) تكون حرمة، كذلك في نهي التنزه (نهي ترك لس) تكون كراهة، فلافرق بين نهي التحريم ونهي التنزه في امتناع اجتماعهما في نوع واحد من جهة واحدة، وفي جواز اجتماعهما من جهتين

وقوله "فتدبر" لعله إشارة إلى دفع ما قيل إن نهي التحريم ظاهر في البطلان فإنه ينصرف (غالباً) إلى التحريم لأجل الذات، بخلاف نهي التنزه فإنه يرجع (غالباً) إلى الكراهة لأجل الوصف،

وتفصيل دفعه بأن الكلام في جواز الاجتماع عقلاً، فإذا جاز اجتماع الوجوب و كراهة بتعدد الجهة، فليجز اجتماع الوجوب مع الحرمة، لأنها (الحرمة والكراهة) سواء في التضاد، والفرق بينهما بالغالبية و المعلومية في الرجوع إلى الذات و الوصف، وليس وضع المسألة فيها، بل وضع المسألة في جواز الاجتماع عند تعدد الجهة.

الدليل الثالث الضعيف للجمهور على جواز الاجتماع

واستدل (بأنه) لو لم يصح الاجتماع في الواحد بالسور لما سقط تكليف القضاء عن من صلى في دار مفصولة، فإنه إذا صلى أحد في الأرض المفصولة سقط عنه تكليف أداء الفرض أو قضاءه، وقد قال القاضي أبو بكر الباقلاني: وقد سقط تكليف أداء الفرض بالصلاة في الدار المفصولة إجماعاً، فلم يجز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالسور لم يجز الصلاة في الدار المفصولة ولا يسقط بها التكليف، (تكليف الأداء ثانياً) مع أنه يسقط التكليف لأجلها ولأجل ضعف هذا الاستدلال قال المصنف: و ردّ هذا الاستدلال) بجمع تحقق الإجماع، إذ لو كان إجماعاً على سقوط التكليف لأجل الصلاة في الأرض المفصولة لعرفه الإمام أحمد، ولكن لم يعرفه، فلم يتحقق

الجواب عن القول بجواز اجتماع الوجوب والحرمة في نوع واحد

وقال أبو هاشم المعتزلي: إنه قد وجد اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد النوعي مع وجود الجهتين، مثاله رجل نصب دار رجل أو أرضه، ثم تاب عن فعله و أراد

الخروج من تلك الأرض، ففي الخروج وضع الأقدام واستعمال ملك العير وهو حرام وفيه تحية و تفرغ ملك الغير وهذا واجب ، فاجتمع الوجوب والحرمه في نوع واحد، وهو الخروج عن ملك الغير ، واختلف الجهتين (جهة الخروج عن الدار وجهة التفرغ) لا يرفع، فاجتمع الوجوب والحرمه في نوع واحد بالنوع وهو الخروج عن الدار المصوبة ، ومتعلقها شيء واحد.

وهذا القول من خطأ أبي هاشم، وكيف لا يكون من خطئه؟ ويلزم من هذا القول جعل العبد مكلفاً بفعل محال؛ لأن الامتثال بأمر مفيد للوجوب (وجوب الخروج عن الدار) والاجتناب عن الشيء المفيد للحرمه (حرمه استعمال ملك الغير وأرضه لمخروج) لا يمكن، بل هو من المحال ، لأن الخروج مشتمل على التقيصين (إمكان صدور الخروج و امتناعه) بل هذا من قبيل التكليف الذي هو بنفسه محال، لان الفعل الذي كُلف به محال صدوره عن المكلف و﴿لَا تُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ وما لا يسعه المكلف لا يكلف الله به. وقد فزق المصنف بين التركيب الإضافي (تكليف المحال) والتركيب التوصيفي (التكليف المحال) كما يقال: فرض ممتنع (بالإضافة) وفرض ممتنع (بالتوصيف) ففي الأول المفروض ممتنع، وفي الثاني الفرض والمفروض كلاهما ممتنعان

واستصحاب المعصية ولزومها في هذا الخروج (الخروج عن الدار المصوبة) حتى يُتَزَعَّ ملك العير (إنما يكون) زجراً؛ لتلا يرجع ثانياً إلى عمل النصب، ولتكون عبرة لعيره، كما ذهب إليه (إلى لزوم المعصية زجراً) إمام الحرمين، وهذا ليس بهيود عن الحق والعقل وقضيت الخير (ليس بهيود) عن المنتداه (استصحاب المعصية) لبعده المسافة بينهما. والحق أنه لا معصية في الخروج عن الدار؛ لأن التوبة ماحية ومريلة للمعصية، بخذ هذا واعمل به وعلم غيرك.

١٥ مسألة جواز تحريم واحد غير معين

من الأشياء المعلومة

يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه، فهناك المقصود مع الخلو وههنا منع
المجمع وفيها ماتقدم في الواجب المخير دليلاً واختلافاً

بمجرد تحريم واحد غير معيني من أشياء معلومة، كواحد خصال الكفارة، فهناك
(في إيجاب أحد الأشياء المعلومة) المقصود منع الخلو، أي لا بد

للمكلف أن يأتى بواحد منها وتركه كل واحد من الأشياء المعلومة ممنوع، بل لا
بد له من الإتيان بواحد منها، وههنا (في تحريم واحد منها) المقصود منع الجمع، أي لا بد
من ترك واحد منها، لا كلها مجموعة

ويكون في هذه المسألة ماتقدم في الواجب المخير دليلاً واختلافاً. يعنى الدليل
الذى مز في الواجب المخير من تجوز العقل ودلالة النص هو بعينه دليل على هذه
المسألة. والاختلاف الذى مز في الواجب المخير من أن الواجب إما الكل أو البعض
المعنى، أو بعض غير معيني هو بعينه جارلي هذا المسألة

انواع تحريم أحد الأشياء المعلومة

اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أنحاء

أحدها أن يتعلق بمفهوم أحدها، فيفيد التعميم، لأن عدم الطبيعية
(الكلية) إنما يكون بعدم جميع الافراد، نحو (لا تطلع منهم آثما أو
كفوراً)

اعلم أن تعلق الترك (بعد النهي) بأحد أشياء (معلومة) على أنحاء (انواع).
أحدها: أن يتعلق النهي بمفهوم أحدها (أحد تلك الأشياء) ولا يكون أفراد ذلك الأحد
مقصودة أولاً، فيفيد النهي التعميم ونحو (جميع أفراد ذلك الأحد)، لأن عدم الطبيعة
(طبيعة الشيء) إنما يكون بسبب عدم جميع الأفراد، (جميع أفراد ذلك الشيء) نحو قوله

تعالي (لا تصع منهم أئماً او كفوراً) أيلامرتكب معصية ولا كائراً، فإنه نهى و منع إطاعة كل واحد من لأئم والكفوراً انفراداً واجتماعاً

والثاني أن يتعلق بما صدق عليه مفهوم أحدها، فيفيد إما عدم هذا أو عدم ذلك، ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض، بناء على أن كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة، فلا يفيد عموم السلب

والثاني . أن يتعلق النهى بما صدق عليه مفهوم أحد تلك الأشياء بالذات ، فيفيد إما عدم هذا ، أو عدم ذلك ، ويتعلق ذلك النهى بمفهوم أحد تلك الأشياء بالعرض ، بناء على (هذه القاعدة) أن كلما اتصف به الأفراد بالذات تتصف به الطبيعة (المفهوم الكل بالعرض) وفي الجملة ، أي بوجه ق ، فلا يفيد هذا النهى والترك عموم السلب وشموله لجميع أفراد المفهوم ، بل يفيد سلب العموم وهذا الترك هو المراد هنا .

والثالث أن يتعلق الترك بالمجموع فيفيد عدم الاجتماع، وذلك فيما كان العطف بالواو نحو لا تأكل السمك و(تشرب) اللبن

والثالث : أن يتعلق النهى بالمجموع من تلك الأشياء ، فيفيد النهى عدم الاجتماع ، أي عدم اجتماع تلك الأشياء ، وذلك فيما كان العطف بين الأشياء بالواو ، أي في تركيب و كلام كان العطف فيه بحرف الواو، نحو (المفولة المشهورة) لا تأكل السمك و(لا تشرب) اللبن ، أي لا تجمعها في الأكل ، وعد هذا النوع من أنواع تعلق الترك بأحد الأشياء نسامح الآن تعلق النهى و الترك فيه بالمجموع بالذات ، وبأحد الأشياء بالعرض .

والرابع : أن يكون الترك نفسه مبهما لا المتروك، وذلك إذا كان العطف بالواو، والمقصود عدم الجمع، نحو لا تأكل السمك أو اللبن، والأظهر أنه حينئذ من عطف الجملة على الجملة، هكذا ينبغي أن يحقق المقام

والرابع أن يكون النهي والترك نفسه مبهماً، لا المتروك، أي لا يكون المتروك مبهماً بالذات، كما كان في الأنواع الثلاثة المذكورة سابقاً، وذلك النوع من الترك إنما يوجد إذا كان العطف بين الأشياء بكلمة (أو) المفيدة للترديد بين الأمرين، والمقصود من مثل هذا الترك هو عدم الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه، نحو لا تأكل السمك أو لا تشرب اللبن، والأظهر حينئذ أي حين كون الترك مبهماً بالذات، أنه من (قبيل عطف الجملة (جملة أو لا تشرب اللبن) على جملة (جملة لا تأكل السمك) هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام.

١٦ مسألة كون المندوب مأموراً به حقيقة

المندوب هل هو مأمور به ؟ فعند الحنفية لا إلا مجازاً، وقيل عن المحققين نعم حقيقة

المندوب (هو ما ترتب الثواب على فعله، ولا بأس بتركه) هل هو مأمور به حقيقة (أو مجازاً)؟

وذكر المصنف مذهبين حول هذه المسألة:

١ - مذهب الحنفية، وهو عندهم لا يكون مأموراً به إلا مجازاً، وذكر لهم ثلاثة أدلة على كون المندوب مأموراً به مجازاً.

٢ - مذهب المحققين من الأصوليين، والمندوب عندهم مأمور به حقيقة، وأورد من جانب المحققين دليلاً وعهارة المصنف هكذا. فعند الحنفية لا، إلا مجازاً، وقيل (منقولاً) عن المحققين: نعم، حقيقة (أي هو مأمور به حقيقة).

أدلة الحنفية

لنا أن الأمر حقيقة في القول المخصوص فقط، وذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط، وأيضاً لو كان لكان تركه معصية؛ لأنها مخالفة الأمر، ولما صح لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء؛ لأنه نديهم إليه

والدليل لنا على مذهب الحنفية أولاً. أن (صيغة) الأمر حقيقة في القول
المختص فقط (كقولنا وأمثاله) و ذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط (أي في إيجاب
شيء دون نفيه أو إباحته أو التعميز) .

وأيضاً ثانياً . أنه لو كان المنسوب مأموراً به حقيقة لكان تركه معصية ، لأن المعصية
مخالفة الأمر ، أو عدم الاجتناب عن النهي .

و ثالثاً . أنه لو كان مأموراً به حقيقة لما صبح قوله صلى الله عليه وسلم " لو لأن
أشقى على أمتي لأمرتهم بالشواك عند كل وضوء " لأن الشواك مندوب و مع ذلك قال
صلى الله عليه وسلم ما أمرت بالشواك مخافة المشقة ، فعلم أن الشارع لم يأمر بهذا
المنسوب ، وهو الشواك ، وإنما نذبت الأمة ودعاهم إليه ، ولم يأمرهم به إيجاباً ، وإطلاق
الأمر على الأقوال المرغبة في الشواك ، وإطلاق المأمور به على الشواك و غيره من
المندوبات على سبيل المجاز .

ادلة المحققين

قالوا أولاً إنه طاعة إجماعاً ، والطاعة فعل المأمور به ، قلنا لا ، بل
والمنسوب إليه أيضاً
وثانياً أن أرباب اللغة قسموا (الأمر) إلى أمر إيجاب ، وأمر نديب
ومورد القسمة مشترك
قلنا هم قسموا أيضاً إلى أمر تهديد وإباحة إلى غير ذلك ، فهم توسعوا
عن حقيقة الأمر

قالوا أولاً . إنه (العمل بالنديب) طاعة إجماعاً ، والطاعة فعل المأمور به ، فالعمل
بالمندوب فعل المأمور به الذي ورد لأجله الأمر .

قلنا في الجواب عن هذا الدليل : لا سلم أن الطاعة فعل المأمور به ، بل الطاعة
فعل المأمور به والمنسوب إليه أيضاً ، فكونه طاعة لا يطرز كونه مأموراً به .

(وقالوا) ثانياً : إن أرباب اللغة قسموا (الأمر) إلى أمر إيجاب وأمر نديب ، ومورد

القسمة (إلى الإيجاب والندب) مشترك بين (أمر الإيجاب و أمر الندب) فثبت أن الأمر يدل على المدبوب أيضاً، فالمدبوب مأمور به حقيقة

فما القسمة لا تدل عن أن الأمر حقيقة في الندب؛ لأنهم قسموه أيضاً إلى أمر تهديد وإباحة، (الذهب) إلى غير ذلك من معانيه، فيلزم أن يكون الشيء المهذب منه والمباح أيضاً مأموراً به حقيقة، وليس الأمر كذلك، فهم (أرباب اللغة) توسمو عن حقيقة الأمر، وقسموه برعاية عموم المجاز (ما يدل على طلب الفعل) إلى أقسام بعضها مأمور به حقيقة، وبعضها مأمور به مجازاً، فمدبوب هو المأمور به مجازاً

١٧ مسألة عدم كون المدبوب سبباً للتكليف

المدبوب ليس بتكليف؛ لأنه في سعة من تركه، خلافاً للاستاذ، ولعله أراد وجوب اعتقاد الندبية، ولهذا جعل المباح تكليفاً، لكن ذلك حكم آخر، ولو جعل نفس خطاب الشرع تكليفاً، لم يبعد، فافهم

المدبوب ليس بتكليف (أي ليس مما كُلفَ بعمله الإنسان) لأنه في سعة من تركه، (أي ليس تركه معصية)، خلافاً للاستاذ (أي إسحاق الإسفرائني) فإنه قال: هو مما يكلف به لتحصيل الثواب، (ثم قال المصنف في تاويل كلام الأستاذ) ولعمري أراد وجوب اعتقاد الندبية، (أي يكلف باعتقاد ندبيته وكونه مما يُحصل به الثواب، ثم استشهد بالمباح وقال) ولهذا نجعل المباح تكليفاً (مما يكلف به الإنسان، أي لأجل إرادة اعتقاد الإباحة جعل المباح تكليفاً) وإلا في ترك المباح أيضاً سعة، فكيف يكون مما كُلف به؟

ولكن (يرد على هذا التأويل أن الندب أو الإباحة حكم، وكذلك أي وجوب اعتقاد الندبية والإباحة حكم آخر، فكيف يجعلها الأستاذ حكماً واحداً، حتى يصحح التأويل؟

وأشار المصنف إلى توجيه آخر وقال: ولو جعل نفس خطاب الشارع تكليفاً لم يتخذ (أي لو جعل خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد اقتضاه أو تحويراً) مما كلف به لم يتخذ؛ لأنه يشمل الوجوب والندب والإباحة والكرهية كلها بمعانيها المعتبرة، سواء كان التكليف بها عقلاً (اعتقاداً) أو لعلاً أو قولاً، ولا يفسد إشكال.

وقوله "فافهم" اشارة إلى دقة المقام ، لانا مكلفون في بعض الأحكام عقلاً ، بأن يقبله عقولنا ، وفي بعضها فعلاً ، بأن يعمل به ، وفي بعضها قولاً ، بأن نقوله وننقز به

١٨ مسألة أن المكروه كالمندوب في التكليف وعدمه المكروه كالمندوب بلا نهي و لا تكليف، والدليل الدليل و الاختلاف الاختلاف

لمكروه كالمندوب ، لا نهي عن فعله و لا تكليف بتركه ، والدليل الدليل ،
والاختلاف الاختلاف .

شرح هذا الإنفاذ: أن المكروه هو ما يكون تركه أولى، وله نوعان

١- كراهة تنزيه، وهي ما كان إلى الخن أقرب، بمعنى أنه لا يُعائِبُ فاعله ، ويناب
تركه أدنى ثواب ، فهذا هو المكروه التنزيهي .

٢- وكراهة تحريم ، وهي ما كان إلى الحرام أقرب بمعنى أن فاعله يستحق الملام
والنقدير دون العقوبة بالنار ، هذا هو المكروه التحريمي ، والمراد بالمكروه في عنوان
المسألة هو المكروه التنزيهي لأن المكروه تحريماً منهياً عنه و كلف بتركه
فعدنا (الحنفية) لا نهي عن المكروه كمالاً أمر بالمندوب ، ولا تكليف بترك
المكروه، كمالاً تكليف بالعمل بالمندوب .

١- والدليل على عدم كون المكروه منهياً عنه ، وعدم التكليف به عدنا هو
الدليل الذي أقيم على عدم كون المندوب مأموراً به ، وعدم كون المندوب مكلفاً به
بأدنى تغير .

وكذلك الدليل على كون المكروه منهياً عنه و مكلفاً بتركه عند محققى الأصوليين ،
هو الدليل الذي أقيم على كون المندوب مأموراً به و مكلفاً به عندهم بأدنى تغير .

٢- والاختلاف في أنَّ المكروه ليس بمنهي عنه و لا يكون التكليف بتركه
عند الحنفية، وكونه منهياً عنه عند الجمهور و مكلفاً بتركه ، هو الاختلاف في كون
المندوب ليس بمأمور به عند الحنفية، وكونه مأموراً به عند الجمهور ، وفي كونه ليس

بمكثف به عدد الجمهور ، و مكثفا به عند الأستاذ أبي إسحاق .

١٩ مسألة كون الإباحة حكماً شرعياً

الإباحة حكم شرعي ، لأنه خطاب الشرع تخبيراً ، والإباحة الأصلية نوع منه ، لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للمخرج في فعله وتركه ، فذلك مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخبير ، فهي لا تكون إلا بعد الشرع ، خلافاً لبعض المعتزلة وقد تقدم

الإباحة حكم شرعي ، لأنه خطاب الشرع تخبيراً ، والإباحة الأصلية (الإباحة قبل الشرع) نوع منه ، لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للمخرج في فعله وتركه ، فذلك مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخبير ، فهي (الإباحة) لا تكون إلا بعد الشرع ، خلافاً لبعض المعتزلة وقد تقدم .

و ذكر المصنف حول الإباحة أربع مسائل : هذه أولها :

(١) ماهي الصرورة لذكر هذا المسألة : أن الإباحة حكم شرعي ؟

و تفصيل السؤال لاشك أن المبحوث عنه في هذا الباب هي الأحكام الشرعية ، والإباحة ليست منها ، لأنها كانت قبل الشرع أيضاً موجودة ، ولأن الحكم الشرعي ما ترتب على فعله ثواب ، وعلى تركه عقاب ، والمباح ليس كذلك ، فالإباحة ليست بحكم شرعي .

والجواب أن الإباحة حكم شرعي ، لأنه يصدق عليه تعريف الحكم الشرعي ، وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاءً أو تخبيراً ، والتخبير هو الإباحة .

(٢) والغرض من هذه العبارة : " والإباحة الأصلية نوع منه " دفع سؤال ، وهو

أن الإباحة الأصلية كانت قبل ورود الخطاب ، فكيف يشملها الخطاب ؟

نعم يشمل الخطاب الإباحة الشرعية .

وحاصل الدفع أن الإباحة الأصلية نوع من الإباحة الشرعية ، فالخطاب بالمباح

الشرعي هو بعينه الخطاب بالمباح الأصلي ، فكان الخطاب الشرعي أتد الإباحة

الأصلية، والمباح قبل الشرع أيضاً، فاستوعب الخطاب الإباحة الأصلية والشرعية كليهما

(٣) وقوله لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للمحرج الخ

فيه توجيهان الأول إنه دليل على أن الإباحة الأصلية نوع من الإباحة الشرعية، لأن كل ما لا يكون فيه دليل بمدرك به شرعاً هل في فعله أو تركه حرج؟ فهذا (أي بعدم وجود الدليل على إدراك المحرج في فعله أو تركه) بمدرك به شرعاً حكم الشارع بالتخيير، أي باختيار الفعل أو الترك، وهذا دليل لإباحته شرعاً

والثاني أن الخطاب على نوعين: خطاب خاص و حقيقين، وخطاب عام و مجاري، وفي الإباحة الأصلية يوجد الخطاب العام المجاري، كقوله ﷺ: "دعوني ما تركتكم" أي لا تستلوني فيما لم أمنعكم و لا أمركم وقوله تعالى ﴿لا تستلوه عن أشياء إن تبدلتم تسؤكم﴾ فثبت أن الحكم في الإباحة الأصلية التخيير شرعاً.

(٤) فهي أي الإباحة الأصلية لا تكون و لا تثبت إلا بعد ورود الشرع، فإن العقل لا يكون حاكماً عندنا، وإن كان الحسن والقبح عقليين، بخلافاً للمعتزلة فإن الحسن والقبح عندهم عقليان، وأن العقل حاكم عندهم. وقد تقدم هذا البحث في "باب الحسن والقبح".

٢٠ مسألة عدم جنسية المباح للواجب

المباح ليس بجنس للواجب؛ لأنهما نوعان للحكم وطقاً أنه جنس له لأن المباح هو المافون في الفعل، وهو جزء حقيقة الواجب، قلنا لانسلم أن ذلك تمام حقيقة المباح، بل هو المتساوي فعلاً وتركاً، ولعل النزاع لمعنى

وهذه مسألة ثانية من مسائل المباح، وهي المصنف أن يكون المباح جنساً للواجب، أو أن يكون الواجب نوعاً من المباح

قل. المباح ليس بجنس للواجب؛ لأنهما نوعان (متباينان) من الحكم (فإن المباح ما حكّم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل و الترك، والواجب ما حكّم الشارع

فيه بالتزام فعله)

و(قد) ظنَّ أنه (المباح) جنس له (للواجب) ، لأن المباح هو المأدون الفعل ، أي ما أُدينَ لفعله ، وهو جزء حقيقة الواجب ، لأن لواجب هو ما أُدينَ لفعله ولم يؤذن تركه ، ولا معنى للجس إلا الجزء الأعم الدائى للماهية .

قلنا في جواب هذا الظن الخطأ: لا سلم أن ذلك (المأدون في الفعل) هو تمام حقيقة المباح ، حتى يكون جنساً شاملاً للواجب بل هو (المباح) المساوى فعلاً و تركاً (وهذا هو تمام حقيقته) وليس هذا جس للواجب ، لانه لازم الفعل و ممنوع الترك والجواب الثاني عن هذا الظن ولعلّ الراع في كون المباح جساً للواجب وعدمه لفظين ، فس جعل المباح جساً للواجب بمعرف المباح ب(مأدون الفعل و ترك) ومن م يجعله جساً للواجب فيعرفه ب(مأدون الفعل لذي يتساوى فعله و تركه) فصار النزاع لفظياً

٢١ مسألة عدم وجوب المباح

والرد على من قال بوجوبه

المباح ليس بواجب ، خلافاً للكعبى ، واحتج بأن كل مباح ترك حرام ، وكل ترك حرام واجب ولو مخيراً
قلنا الصغرى ممنوعة ، أما أولاً فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى ، وهو الإرادة مثلاً ، بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود ، وحينئذ لا يكون عدمه مستنداً إلى فعل المباح الذي هو المانع وأما ثانياً فلأن فعل المباح إما يكون تركاً له لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم

نعم لو أراد الحرام ثم قصد بفعل المباح تركه ، فإنه يكون واجباً ، ونحن يلتزمه ، وألزم عليه بأنه مصادمة الإجماع ، فأجاب أنه بالنظر إلى ذات الفعل ، وهذا بالنظر إلى ما يستلزمه

ونوقض بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجباً لأن كل حرام ترك حرام
آخر وهو ضده

وأجيب بأن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين

و هذه مسألة تالفة من مسائل المباح ، رذ فيها المصنف على من قال إن المباح واجب .

قال . المباح ليس بواجب (عند جمهور أهل السنة) لأن المباح هو جائر الفعل و
الترك ، والواجب هو لازم الفعل و مسموع الترك ، فيستحيل جمع جواز الترك و معه في
شيء واحد ، خلافاً للكمي المعتزلي ، فإنه قال بوجود المباح ، واحتج الكمي بأن كل
مباح ترك الحرام ، وكل ترك الحرام واجب ولو محضاً ، فالمباح واجب ولو محضاً ، أي
ولو كان واجباً اختارياً ، فيلزم منه تقسيم الواجب إلى الاختياري و غير الاختياري ،
فيل المراد من الاختياري أن للمكلف اختياراً في أن يترك الحرام بالاستعمال بالمباح أو
بالمندوب أو بالمتكروه العزيبين .

فلنا في جواب احتجاج الكمي : الصغرى (وهي كل مباح ترك الحرام) ممنوعة
(لوجهين) . أمّا أولاً : فلمجاز أنعدام الحرام بانعدام المقتضى ، وهو الإرادة مثلاً ،
فلانسلم أن ترك الحرام جاء لأجل فعل المباح ، بل جاز أن يكون ترك الحرام لأجل عدم
المقتضى وهو عدم إرادة (ذلك الفعل الحرام) .

وهذا بناء على هذه القاعدة العقلية أن علة عدم (عدم الشيء) (قد يكون) عدم
علة الوجود (وجود ذلك الشيء) فها ترك الحرام جاء لأجل عدم علة وجود الحرام ،
وهي إرادة الحرام ، وحينئذ أي إذا كان المقتضى و العلة لوجود الحرام هو الإرادة ، والعلة
لعدم الحرام هي عدم الإرادة لا يكون عدم الحرام مستنداً إلى فعل المباح الذي هو المانع
عن وجود الحرام ، بل علة عدم وجود الحرام هي عدم الإرادة و أمّا (منع الصغرى)
قائلاً فلأن فعل المباح إنما يكون تركاً له (للحرام) لو قصده بفعله تركه (ترك الحرام) و
ذلك (أي فعل المباح لقصد ترك الحرام) ليس بلازم (من فعل المباح) فإنه ربما يفعل
أفعال مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام) نعم بهذا من الممكن ، لو أراد أحد فعل

الحرام، ثم شرع في المباح و لَعَصَدَ بذلك العمل المباح ترك الحرام، فإنه (الفعل المباح) يكون حينئذ واجباً؛ لأنه ذريعة للاجتناب عن الحرام
وعمر ملتزمه، أي يلتزم كون ذلك المباح واجباً لأن ذريعة الواجب (وهو
لاجتناب عن الحرام) واجبة .

الزّد لثاني عمل الكمي، وجواب الكمي، ثم النقص عليه.

١- أمّا الأول فأورد عليه على سبيل الإكراه بأنه (القول بوجود المباح) مصادمة للإجماع و مخالفه، وكلّ ما هذا شأنه فهو باطل، فقول الكمي باطل، لأن فعل المكلف ينقسم إجماعاً إلى خمسة أقسام متباينة.

٢- وأمّا الثاني فأجاب عنه (هذا الإكراه) الكمي نفسه بأنه (الإجماع على أن فعل المكلف ينقسم إلى خمسة أقسام متباينة، وأنّ المباح ضد الواجب) بالنظر إلى ذات فعل المباح، ومفهومه من غير اعتبار ما يستلزمه و يرتقب عليه من ترك الحرام وهذا (أي كون المباح واجباً) بالنظر إلى ما يستلزمه المباح، وهو ترك الحرام، فالخاصل أن ترك الحرام ليس داخلياً في مفهوم المباح و جزءاً لماهيته، بل الواجب (ترك الحرام) من لوازمه، طالبيته باعتبار الذات، والمفهوم، والوحدة باعتبار اللزوم.

٣- وأمّا الثالث (النقص على حجة) فإنه لو صح ما احتج به الكمي بجميع مقدماته (صغراء و كبراء) يلزم أن يكون كلّ حرام واجباً؛ لأنّ الشغل بكل حرام كاللواطه فيه ترك حرام آخر هو ضدّه، كالزنا؛ فإنه باعتبار المحلّ ضدّ اللواطه، يمسّ أن المباح لأجل منعه عن الحرام إذا كان واجباً، فكذلك حرام صار سبباً لترك حرام آخر لا بد أن يكون واجباً، كاللواطه إذا كانت مانعة عن الزنا.

وأجيب من جانبه عن هذا النقص: له (للكمي) أن يلتزمه (يلتزم وجوب كل حرام ولكن) باعتبار الجهتين في الحرام من جهة نفسه و ذاته حرام، ومن جهة ما يستلزمه من ترك حرام آخر واجب، كالضلاة في أرض مفضوبة، ولو اعتبر وقيل مثل هذه التأويلات العقلية المحنة لم يبق من الأحكام الشرعية شيء بحاله، وبصير كلّ ما يفعله المكلف دا جهتين، فلا يبقى الحلال حلالاً، ولا الحرام حراماً، ويلغو التقسيم

٢٢ مسألة صيرورة المباح واجباً ولزوم النفل بالشروع

المباح قد يصير واجباً عندنا، كالنفل (يجب) بالشروع، خلافاً للشافعي رحمه الله

لنا الجواز، بأن التخيير ابتداءً لا يستلزم استمراره عقلاً ولا شرعاً، والوقوع بالسهي عن إبطال العمل، فوجب الإتمام، فلم القضاء بالافساد

وهذه مسألة رابعة من مسائل المباح، أثبت المصنف فيها أن النفل المباح (صوماً كان أو صلاةً) يصير واجباً ولازماً بسبب الشروع، ويعلم القضاء بالافساد

قال: المباح قد يصير واجباً عندنا، كالنفل (يصير واجباً) بالشروع، خلافاً للشافعي، في لزوم النفل بالشروع، فإذا النفل لا يصير واجباً بالشروع عنده، نعم، يقول الإمام الشافعي بوجوب الحج والعمرة بعد الإحرام

والدليل لنا (الحنفية) الجواز عقلاً، والوقوع شرعاً، فأما الجواز لبأن التخيير المعتبر في مفهوم المباح ابتداءً لا يستلزم استمراره ودوامه عقلاً ولا شرعاً بل يأتي عليه التغير بالفرائض والدلائل، وأما الوقوع (وقوع المباح واجباً) فهو بالسهي عن إبطال العمل "ولا تبطلو أعمالكم" فوجب (إتمام النفل) لأنه ضد الإبطال، فلم القضاء (نصاء النفل) بالافساد.

٢٣ مسألة العزيمة والرخصة وتعريفهما

الحكم منه رخصة، وهي ما تعبر من عسر إلى يسر لعنونه، وهي أربعة الأول ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه، كإجراء كلمة العكر على اللسان عند الإكراه، وفيه العزيمة أولى ولو مات كان ماجوراً

واعلم أن المصنف قسم الحكم أژلاً إلى الأقسام الخمسة من الوجوب، والمحرمية والتدب والكراهة والإباحة، وذكر الأوصاف المناسبة لكل منها، والآن يريد أن يقسم الحكم إلى الرخصة والعزيمة فقال: "الحكم منه رخصة".

تعريف الرخصة هي في اللغة التيسير والتسهيل، وفي الاصطلاح هي ما تُغَوَّرُ من عسر إلى يسر لعذر

انواع الرخصة

وهي أربعة انواع الأول: ما استباح مع قيام المحزوم وفيه حكمه، أي فعل نجوت مباحاً مع قيام الدليل المحزوم وفيه حكمه (وهو الحرمة)

مثاله كجاء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه، واختيار العزيمة فيه أولى، ولو مات (قتل في هذه الحالة) كان ماجوراً

والثاني ما تراعى حكم سببه إلى زوال العذر، كفطر المسافر والمريض، والعزيمة فيه أولى ما لم يستضر فلو مات بهائم.

والثالث ما تراعى حكم سبب وجوب الفعل إلى زوال العذر، كفطر المسافر والمريض، فوائده تأخر حكم رمضان في إيجاب الصوم إلى زوال عذر السفر عن المسافر، وإلى زوال عذر الترحيل عن المريض، والأخذ بالعزيمة فيه (في هذا النوع) أولى، ما لم يستضر امراً والمريض أي لو استطاع المسافر والمريض الصوم فصا ما جئنا السفر والمريض، فهذا أولى لهما. فلو مات لأجل الأخذ بالعزيمة أيم (يكون آتياً)

والرابع ما نسخ عنا تخفيفاً عما كان على من قبلنا من إصر، كفرض موضع النجاسة، وأداء الربيع في الزكوة، إلى غير ذلك.

والثالث: ما نسخ عنا تخفيفاً من الأحكام التي كانت فرضاً على من قبلنا من الأمم، وإنما خففت هنا لأجل إصر أي ثقل وشدت كانت في تلك الأحكام، مثلها كفرض (قطع) موضع النجاسة (من الجلد والثوب)، وكأداء الزبع (ربيع المال) في الزكاة، (أذهب) إلى غير ذلك (من التكاليف الشاقة التي كانت عليهم)، كقتل النفس لأجل قبول التوبة، وإحراق الغنم.

والرابع ما سقط مع العذر مع عسر وعيته في الجملة، ويسمى رخصة إسقاط، كسقوط حرمة الميتة للمضطر، قالوا قسمة الأحرار

بالرخصة مجازاً، والثالث أتم في المجازية، كالأول في حقيقته

والزابع: ما سقط (عنا حرمة) مع وجود العذر (لأجل وجود العذر) و مع مشروعيته (بقاء حرمة) في اعلة ، ويسئى هذا رخصة إسقاط، كسقوط حرمة الميتة للمصطرز

فأكل الميتة جائز للمصطرز، وإن كانت الحرمة باقية و مشروعة في وقت عدم العذر، وهذا معنى قوله "في اعلة" ، ولكن سقطت تلك الحرمة في حق المصطرز لاضطراره وحاجته الشديدة ، ولوسقطت الحرمة كاملة، وبالنسبة إلى كل أحد لم تبقى الميتة حراماً.

قالوا (علماء الأصول) : تسمية الأخيرين (النسخ و رخصة الإسقاط) بالرخصة مجازاً (لأن تغير الحكم من عسر إلى يسر ينتهي بحسب الحقيقة بقاء أصل الحكم وتغير صفته ، وفي هذين التسميين قد سقط ذات الحكم ، فهو رخصة مجازاً)، والثالث (أعنى النسخ) أتم في المجازية (في كونه رخصة مجازاً؛ لسقوط ذات الحكم ، فيكون بعيداً عن المعنى الحقيقي للرخصة غاية البعد ، بخلاف الزابع ، فإن التسبب فيه بقى مشروعاً في الجملة (أي في محل عدم وجود العذر) كالأول فإنه أتم) في الحقيقة من النوع الثاني، أي في كونه رخصة حقيقية؛ لأن حكم الأصل مع سبه (المحترم) لما كان باقياً في الأول ، ومع ذلك كان الإقدام على العمل مشروعاً من غير مواخذة؛ كان الأول في أعلى درجات الرخص ، بخلاف الثاني فإن التسبب فيه وإن كان قائماً، لكن الحكم إذا تراعى كانت العزيمة ناقصة ، فكذلك الرخصة المقابلة لها.

٢٤ المسائل المتفرعة على أنواع الرخصة

قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من الرابع؛ لأن الخف اعتبر شرعاً مانعاً من سراية الحدث إليها، وقبه أنه إنما يتم لو لم يمكن العسل في الرجل هناك مشروعاً، لكنه مشروع بعد، وإن لم ينزع خفيه، ولهذا أبطل مسحه إذا غاض في النهر، ودخل الماء في الخف، ولا يجب الفصل

بانقضاء المدة

وأجيب بسبع صحة رواية بطلان المسح، وإن العسل إنما لم يجب بعد
الرع لأنه قد حصل
وردد بأن الرواية المذكورة في الكتب المعتمدة، كالظهيرية وغيرها، وبأن
الإجماع على أن المزيل لا يظهر عمله في محدث طاهر بعده، بل الحق أن
يقال المعتمد في المشروعية في نظر الشارع، بأن يكون العمل به إثماً،
وبطلان هذا مجموع، وما قالوا إن العربية أولى فالمراد بإسقاط سبب
الرخصة

١ - قالوا سقوط غسل الزجل مع الخف من (القسم) الرابع، لأن الخف أغثير
شراً ما بعداً من سراية الحدث إليها (إلى الزجل)، فلانقضى ضرورة غسل الرجل مع
الخف في مدة، فسقط غسلها (إلى أجل).

الإشكال على هذا التفرع: وفيه أنه إنما يشتم لولم يكن الغسل في الزجل هناك (في
حالة التخفف) مشروعاً، لكنه مشروع بعد (التخفف أيضاً) وإن لم يترع خفيه، ومن
شرط رخصة الإسقاط عدم بقاء العربية مشروعاً لصاحب العذر، كحرمة الميتة، فإنها لم
تبق مشروعة في حق المضطر، ولهذا (لأجل بقاء العربية وهي غسل الرجلين في حالة
التخفف أي العذر) يبطل مسح التخفف إذا محاض في تهيؤ ودخل الماء في الخف،
ووصل إلى كعبه، وأبطل المسح غسل الرجلين ثانياً، فكما دعوى دخول الماء في خفيه عن
الغسل، فكذلك هذا دليل على أن سقوط غسل الزجل مع الخف ليس من القسم الرابع

وأجيب (المجيب ابن المهام في "فتح القدير") بسبع صحة الرواية أي مسح بين
المهام صحة رواية بطلان مسح التخفف الداخل في الماء، بل هو باق على مسحه
كما كان، وبأن العسل (غسل الزجل) إنما لم يجب (بعد الخوض في الماء ثم انقضاء المدة و
بعد برع الخف) لأن الغسل قد حصل (بالخوض في الماء، فلاحاجة إلى الغسل ثانياً)

الزدد على جواب ابن المهام وذكّر جواب آخر:

ورد هذا الجواب أولاً بأن الرواية (رواية بطلان مسح التخفف الخاضع في الماء)

مذكورة في الكتب المعتمدة كالظهيرية وغيرها من كتب المتوى و تليها الإجماع (معقد) أن المزبل (مزبل الحدث كالوضوء وغسل الزجل) لا يظهر عمله وأثره في محدث طارئ بعده، أي فمض أحدث و طراً نفص وضوءه بعد استعمال المزبل، أي كان ذلك المتخفف الخفض في الماء على الوضوء قبل الخوض في الماء، وكان وضوءه رجليه المسح، فلي يخاض في الماء لم يزد الماء في وضوءه السابق شيئاً حسب الرواية المعتمدة، وأما في صورة انقضاء المدة ونزع الخف دون غسل رجليه بسبب الخوض في الماء كان في وقت كونه متوطاً، ولم ينقض وضوءه في ذلك الوقت، وإنما نفص وضوءه بعد انقضاء المدة ونزع الخف، فوقع غسل الزجلين قبل نفص الوضوء، فلا يكون الوضوء السابق و غسل الزجلين سابقاً مزبلاً لحدث طراً وعرض لاحقاً لأجل انقضاء المدة ونزع الخف

اجواب الحق عن ذلك الإشكال . بل الحق في الجواب أن بدل المعنى في رخصة الإسقاط نفى مشروعية العزيمة في نظر الشارع، بأن يكون العمل به (بالحكم الأصل أي للعزيمة إلتماً، لأن لا يكون كائناً في إسقاط الوجوب و تفرغ ذمة المكلف، بل يكون مؤدباً للوجوب، أتماً بفعل العزيمة المتروكة لأجل العذر، كالسافر الذي أتم صلاة الظهر أو العصر، فإنه قد فرغ ذمته عن الفرض، وصار أتماً بالعمل بالعزيمة، (بأنه ان الركنين الأحرين) وبطلان نفى المشروعية بهذا المعنى ممنوع، قال المصنف في شرح هذه العبارة: لأنه لا يلزم من بطلان المسح إذا خاض في الماء بطلان وجوب غسل الرجل بانقضاء المدة (ولا يلزم) كون الغسل مشروعاً في مدة المسح وبقاء حكمه.

ولما ورد أن نفى مشروعية العزيمة يقتضي عدم جواز فعلها، وقد قال الفقهاء

بأولوية الإتيان بالعزيمة؟

اجاب عنه بقوله وما قالوا إن العزيمة أولى، فالمراد بإسقاط سبب الرخصة، أي

الإتيان بالعزيمة أولى لأجل إسقاط سبب الرخصة وهو نزع الخف، لا بعد بقاء سبب

الرخصة وكون الخف في رجله.

٢٥ مسألة عقلية الصحة وشرعيتها في العبادات

الحكم بالصحة في العبادات عقلية؛ لأنها استتباع الغاية، وهي في

العبادات عند المتكلمين موافقة الأمر، وإن وجب القضاء، كالصلاة
بظن الطهارة، وعند الفقهاء كونه مسقطاً لوجوب القضاء تحقيقاً أو
تقديراً، كما في الأداء، وبعد ورود الأمر، يعرف ذلك بلا توقف، وقد
ظن أنها من أحكام الوضع

وقيل بمعنى الموافقة عقلي، وبمعنى الإسقاط وضعي

أقول الإسقاط فرع التمامية، وهو بالموافقة، وهو عقلي

وقيل في المعاملات وضعي اتفاقاً، لأن ترتب الثمرات على العقود
موقوف على التوقيف البتة

أقول جعل العقود أسباباً لا ريب أنه مع الوضع، لكن الصحة هو
الاتيان بها كما جعلها، وذلك هو المنطوق لاستتباع الشرع، وهو بعد
الشرح يعرف بالعقل، فتأمل

واعلم أولاً، أن الغاية عبارة عن مقصد الفعل وفائدته التي تحصل وتجد في نهاية
الفعل، ثم ذلك العمل على نوعين: من العبادات، كالصلاة والضوم، ومن المعاملات،
كالبيع والشراء، ثم اختلف العلماء أولاً في غاية العبادات أنها ما هي؟ ولانها أن الحكم
بصحة (فعل المكلف عبادة كان أو معاملة) عقلي أو شرعي؟ فبإشارة على هذين التمهدين
قال المصنف: الحكم بالصحة في العبادات عقلي، لأنها (أي الصحة) استتباع الفعل
واستلزامه العناية وفائدة مشروعيتها، (ثم ذكر الاختلاف في غاية الفعل وقال: وهي
(غاية الفعل) في العبادات (١) عند المتكلمين موافقة (المعمل المأمور به) الأمر (أمر
الشارع أي كون المعمل المأمور به موافقاً لأمر الشارع هي غاية العبادات عند المتكلمين)
وإن وجب القضاء (في بعض الضور لعدم موافقة أمر الشارع وعدم ترتب العناية في
الحقيقة) كصلاة من صلى بظن الطهارة، ثم ظهر أنه كان محدثاً أو غير طاهر الثوب أو
غير طاهر البدن، فيجب عليه القضاء.

(٢) والعناية عند الفقهاء كون الفعل مسقطاً لوجوب القضاء، كما في الأداء،
تحقيقاً، فيما كان له قضاء، كصلوات الخمس والضوم، أو تقديراً فيما لا يكون له قضاء،

كصلاة العيد وصلاة الجمعة .

وبعد ورود (أمر الشارع) يعرف ذلك (كونه مسقطاً) بلا توقف على الشرع، كما إذا ورد أمر الشارع بأداء الصلاة، فإذا أدت الصلاة بشرائها وأركانها كانت مسقطاً لنفسه، فلا يتوقف ذلك على الشرع.

وقد عُرِّفَتْ أنها (صحة الفعل) من أحكام الوضع، أي من الأحكام الوضعية، دون التكليفية، لأن الصحة عبارة عن استيعاب الفعل الغاية واستلزامها الفائدة، وإنما يكون الاستيعاب بإتمام الفعل، وبإتيان الإتمام بفعل جميع الأركان والشروط، والشروط والأركان من جملة الأحكام الوضعية، فتكون الصحة من الأحكام الوضعية.

(٣) وقيل الصحة بمعنى موافقة أمر الشارع حكمها عقل، و بمعنى الإسقاط (إسقاط القضاء) حكمها وضعي شرعي، ثم اعترض على القول بأنها بمعنى الإسقاط وضعي، وقال: أقول: الإسقاط (إسقاط القضاء) فرع الإتمام، وهو يعرف بالموافقة لأمر الشارع، وهو (الموافقة) عقل (لا وضعي).

(٤) وقيل (حكم الصحة) في المعاملات وضعي اتفاقاً، لأن الغاية والغرض من المعاملات (كالبيع والشراء والكاح) ترتب الثمرات (كترتب الملك وتملك البضع) على العقود (عقد البيع والكاح والإجارة) وذلك الترتب موقوف على التعرف من الشارع البتة، فيكون وضعياً.

أقول: المعنى الغرض منه هو الترتب على القول بأن حكم الصحة في المعاملات وضعي، وتخصيحه أن في المعاملات أمرين .

(١) بمقتضى العقود أسباباً لترتب الثمرات عليها، ولا ريب أنه (هذا يجعل) من

وضع الشرع يعرف من الشارع،

(٢) وصحة العقود والمعاملات ليست عبارة عن جعلها أسباباً للثمرات الحاصلة

منها، بل صحة العقود عبارة عن الإتيان بها كما جعلها الشارع، ووضع لها طرقاً، وذلك الإتيان الموافق لتخصيص الشارع هو المناط الذي توقف عليه ترتب الثمرات.

وهذا معنى قوله: لكن الصحة، (في العقود) هو الإتيان بها كما جعلها ووضعها

الشارع ، وذلك هو المايط لامتتباع واستلرام الثمرات ، وهو (الإتبان كما جعلها
الشارع) يكون بعد الشرع ويعرف بالعقل .

قوله فتأمل ، فيه اشارة إلى أن ههنا جزئيات وكليات وصحة الجزئيات بالمطابقة
لللكليات ، وصحة الكليات بالجمل من الشارع ، وكذلك في العمادات ، فصحة الجزئيات
بالموافقة مع الكليات ، وصحة الكليات بموافقة الأمر (أمر الشارع) يعنى أن في
اعاملات والعقود كليات ، كعقد البيع والكاح ، وجزئيات كبيع زيد وكاح عمرو
فصحة العقود الجزئية بالمطابقة للكليات ، وصحة الكليات بالموافقة لأمر الشارع ،
فحكيم صحة الجزئيات عقل ، وحكم صحة الكليات وطمى .

الباب الثالث

في المحكوم فيه ، وهو فعل المكلف

المحكوم فيه : هو فعل المكلف الذي تختم إشرع فيه ، أى في شأنه بالوجوب ، أو الحرمة ، أو لدب ، أو الكراهة أو الإباحة ، أو نقول هو الفعل الذى تعلق به خطاب الله تعالى اقتضاء أو تحبيراً.

(١) مسألة فى عدم جواز التكليف بالمتنع لذاته أو لغيره

لا يجوز التكليف بالمتنع مطلقاً ، كالجمع بين الضدين أو من المكلف ، كخلق الجوهر من القدرة الحادثة ، وجوز الأشعرية واحتدموا في وقوعه ، و أما المتنع عادة ، كحمل الجبل ، فيجوز عقلاً ، خلافاً للمعتزلة ، ولا يجوز شرعاً ، لقوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ والإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع

لنا لو صح لكان مطوباً ، والطلب موقوف على تصور وقوعه ، كما طلب وإلا لما طلب ذلك ، بل شئى آخر ، وهذا ضرورى ، وتصور وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة ، وهذا في التكليف الحقيقى والطلب حقيقة

وأما الصورى بأن يتلفظ (الشارع) بصيغة الأمر ، ويقول أوجد المحال أو أت باجتماع النقيضين ، فها هو إلا كقولك : اجتماع النقيضين واقع وإنما قيل بامتناعه لمدرک آخر لو تم ذلك المدرك لتم ، فتدبر

واعلم أن المراد بالمتنع هنا فعل يستحيل صدوره عن المكلف ، إنما لذاته ، أو

لغيره، أو لعدم علمه تعالى بصلوره عن المكلف، فعلم من هذا أن المتنع على أربعة أقسام
١- ممنوع لذاته، كإجماع بين الضدين.

٢- وممنوع بالنسبة إلى قدرة المكلف، كخلق الأجسام (التي غير عنها مخلوق
الجواهر)

٣- وممنوع عادة كحمل الجبل

٤- وممنوع لأجل علمه تعالى بأنه لا يقع،

لذكر المصنف تحة عنوان (المسألة) حكم هذه الأنواع الأربعة:

١- لا يجوز التكليف بالفعل الممتنع مطلقاً (سواء كان امتناعه لذاته) كإجماع بين
الضدين (العدم والوجود) أو كان امتناعه من أجل عدم قدرة المكلف عليه، كخلق
الجواهر (والأجسام) (فإنه ممنوع) من القدرة الحادثة (كقدرة الإنس والجن والملك)
وجوز الأشعرية التكليف (بالوحيين الأزلين من الممتنع) واختلفوا (الأشاعرة) في
وقوعه (وقوع لتكليف بالمتنع شرعاً، ولكن لم يأتوا بمثال في صورة الوقوع)

٢- وإنما (النوع الثالث) الممتنع عادة، كحمل الجبال فيجوز عندنا التكليف به
عقلاً، خلافاً للمعتزلة (فإنهم لا يقولون بجواز التكليف بالمتنع العادي عقلاً) ولا
يجوز عندنا (التكليف بالمنع العادي شرعاً، ودليل عدم جواز التكليف بالأنواع
الثلاثة قوله تعالى: (لا يكلف ظمأً إلا وسعها)

٣- وإنما النوع الرابع (المتنع لأجل علمه تعالى بعدم وقوعه) فالإجماع منقاد
على صحة التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع - كتكليف أبي جهل وأمثاله ممن ماتوا
على الكفر، وقال تعالى في حقهم (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) وكان
هؤلاء مكلفين بالإيمان بالثوحيد والرسالة والقيامة

دليل الماتريديّة و محققى الأشاعرة

(والدليل لنا) أنه لو صحّ التكليف بالمتنع بوعيه، لكان ذلك المتنع مطلوباً
(من المكلف) والطلب (أولاً، والإتيان به ثانياً) موقوف على تصوره ووقوعه كما طلب

(أي في حادة الاستحالة و امتناع الوقوع) وإلا (وإنه يُطلب بحالته الأصيلة) لما تطلب ذلك المتنع، بل تطلب شيئ آخر غيره (فكان الطلب لشيء، وجاء المطلوب شيئ غيره). وهذا (وجود غير المطلوب في هذه الصورة) ضروري (وبداهي لا يحتاج إلى دليل و برهان)، و تصور (إمكان) وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة و البداهة وهذا أي بطلان وقوع المحال (من حيث هو محال) في الخارج إنما يكون في التكليف الحقيقي والطلب حقيقة، وأما التكليف الضوري و الطلب الظاهري بأن يتلفظ الأمر المكلف بصيغة الأمر (من غير إرادة الطلب) ويقول "أوجد المحال، أو اثبت باجتماع النقيضين" فهاهو، أي فما يكون هذا الأمر والتكليف الضوري إلا كقولك: "اجتماع النقيضين واقع" فيكون أمراً و تكليفاً بإيجاد هذه الجملة صورة في اللفظ والكلام فقط، دون الحقيقة والواقع حتى يلزم المحال.

وجه منع التكليف بالمحال في الحقيقة

وإنما قبل بامتناع التكليف بالمحال لمذكر (لسبب إدراك) ودليل آخر، وهو أن التكلم بما لا يفيد هل هو نقص فيتحمل عليه تعال كما عليه الأكثر أم لا؟ هذا هو قول المصنف في تعليقه، وأما هندی (عند الشيخ المارتونكي) فالمذكر هو ماد مذكر (وهو عدم قدرة المكلف، واستحالة صدور الفعل عنه، ولزوم العبث، وأن التكلم بما لا يقصد نقص، ومستحيل عليه تعال) فلو تم ذلك المذكر والدليل تم الامتناع، وإلا فلا.

وقوله: "فتدبر" فيه إشارة إلى الجواب عن لزوم العبث والنقص بتكلم ما لا يُفصد به شيئ، بأن الأمر و التكليف فيكون لإيجاد الفعل، وقد يكون لتعجير المأمور به كما في قوله تعال: ﴿قل كونوا حجارة أو حديداً أو مخلقاً مما يَكفر في صدوركم﴾.

أبحاث (اشكالات) بعض الأفاضل

على هذا المسلك والجواب عنها

ولبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلك، أشرنا إلى ابدفاعها إجمالاً، والأن نفضله تفصيلاً، فقال أولاً إن تصور وجود المحال غير لازم

أقول ذلك مكابرة، إذ لا معنى للطلب إلا استدعاء حصوله
 وأشكل المصطلح ميرراجان في "تعليقه" على "شرح مختصر ابن الحاجب" عن
 هذه المسئلة، أي القول بعدم جوار التكليف بالمتع، وقدح على دليل الامتناع من
 محبة أوجه:

- ١- الأول أن تصور وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف،
- ٢- والثاني، أن تصور المحال بوجه ما كإلزام للطلب،
- ٣- والثالث أننا سلمنا ذلك (أن التكليف بالمحال لا يذله من تصور وجود
 المحال) لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واقعاً لأن تصور العقل ماهية المحال
 منصفة بالوجود (سواء انصف به في الواقع أم لا) ليس بمحال.
- ٤- والرابع أن في الأمر بالضلالة لم يتصورها (المكليف) منصفة بالوجود في
 الواقع؛ إذ لم توجد الضلالة بعد.
- ٥- والخامس أن قولنا "اجتماع الفيضين محال" يستلزم تصور المحال مُثبتاً
 لأن ثبوت شيء (كالمحال) لشيء آخر وهو (اجتماع الفيضين فرع لثبوت وجود المُنْتَبِه
 له في الدهن)

جواب المصنف عنها إجمالاً وتفصيلاً

(أما إجمالاً فقال المصنف وقد) أشرنا إلى اندفاعها إجمالاً، ثم قال في "تعليقه".
 أما الإشارة إلى اندفاع (الإشكال) الأول والثاني بقوله: "موقوف على تصور وقوعه كما
 طلبت"، وإلى اندفاع (الإشكال) الثالث (فيقيد الاحتشائية) في قوله "وتصور وقوع المحال
 من حيث هو محال" وإلى اندفاع (الإشكال) الرابع بقوله: "تصور وقوع المحال باطل"
 فإنه مهم منه أن تصور وقوع الممكن ليس كذلك، وإلى اندفاع الخامس بقوله: "في
 الخارج باطل".

وأما تفصيلاً فقال. والآن نفضل تفصيلاً ما، فقال الخصم أولاً: إن تصور وجود
 المحال غير لازم للطلب والتكليف.

أقول في الجواب. ذلك مكابره؛ إذا لامعني للطلب إلا استدعاء حصول الشيء

ووجوده

وثانياً إن التصور بوجه ما كاف

أقول علم الشيء بالوجه هو العلم بالوجه حقيقة، إذ لا علم إلا

بألفه، فكان المطلوب هو الوجه، وقد فرض أنه غيره، كيف لا، والمحال

إنما هو ذو الوجه، لا الوجه

وقال ثانياً إن التصور بوجه ما كاف للطلب .

أقول في الجواب . علم الشيء بالوجه هو علم الوجه (علم وجه ذلك الشيء و

وصفه) حقيقة؛ إذ لا علم بنفس ذلك الشيء إلا بألفه، فكان (صار) المطلوب (في

التصور بالوجه) هو الوجه، وقد فرض أن المطلوب غير الوجه وهو ذو الوجه، كيف

لا يكون المطلوب غير الوجه؟ والمحال (التصور) إنما هو ذو الوجه دون الوجه

وثالثاً إن تصور العقل ماهية المحال منصفة بالوجود، سواء اتصفت في

الواقع أم لا، ليس بمحال

أقول لا كلام مع الفعلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من

حيث أنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده إيقاعاً في الخارج فإن

الكلام في الطلب الحقيقي

وقال الخصم ثالثاً. إن تصور العقل ماهية المحال منصفة بالوجود، (سواء

اتصفت في الواقع أم لا) ليس بمحال.

أقول في الجواب لا كلام مع الفعلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من

حيث أنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده إيقاعاً في الخارج، فإن الكلام في الطلب

الحقيقي.

ورابعاً أن في الأمر بالصلاة لم يتصورها متصفاً بالوجود في الواقع إذ لم توجد بعد

أقول تصورهما على ماسيق، لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها

وقال رابعاً إن في الأمر بالصلاة لم يتصورها الأمر متصفاً بالوجود في الواقع، إذ لم توجد بعد

أقول في الجواب إن تصورهما على ماسيق، لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها.

وخامساً إن قولنا وجود الفيضين محال، يستلزم تصور المحال مثبتاً أقول المحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد، كما حققناه في "السلم"، على أنه فرق بين تصور إيقاعاً، وبين تصور مطلقاً، فتدبر

وقال خامساً إن قولنا "وجود الفيضين (في محل واحد) محال" يستلزم تصور المحال مثبتاً (في إثبات محمول هذه القضية لموضوعها)

أقول في الجواب المحكم (في هذا القول) على الطبيعة (طبيعة الوجود) باعتبار الفرد، كما حققنا هذا البحث في "السلم" وأشار إلى الجواب الذي وقال. حل أنه فرق بين تصور (تصور المحال) إيقاعاً، وبين تصور مطلقاً، (سواء كان إيقاعاً أو سلباً، ثم أشار إلى صعوبة البحث وقال: "فتدبر".

أدلة القائلين بجواز التكليف بالمتنع وقوعه

قالوا أولاً لولم يصح لم يقع، وقد وقع لأن العاصي مأمور، وقد علم الله تعالى أنه لا يقع، وحلاف علمه ممتنع، وكذلك من علم بيوته، ومن نسخ عنه قبل تمكُّه

والجواب أنه لا يمتنع تصور الوقوع منه، بل يفيد أن الواقع عدم الوقوع، فإن العلم تابع للمعلوم، وليس سبباً له

وامتدل الأشاعرة القائلون بجواز التكليف بالمتنع من وجهين

قالوا أولاً لو لم يصح التكليف بالمتنع لم يقع التكليف به شرعاً، وقد وقع، لأن
العاصي (الذي لا يؤمن، وقد علم الله عدم وقوع إيمانه) مأمور بالإيمان بجميع ما جاء به
السنن صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن خلاف علمه تعالى (إيمان العاصي) ممتنع
(بالعير)، وكذا إيمان من علم الله تعالى أنه يموت قبل الإيمان، وعمل من نسيح عنه
(بحسب صلوات) قبل تمكنه للعمل بها (ممتنع بالعير) وقد كلفهم الله بالإيمان والعمل
بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ولكن أخبر عن عدم إيمانهم بقوله (لقد حق
القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون

والجواب الأول من دليلهم: أنه لا يمتنع تصور وقوع الفعل من العاصي (في ذاته)
بل يفيد خبره تعالى عن عدم إيمانهم أن الواقع منه عدم وقوع فعل الإيمان؛ فإن العلم
تبع للمعلوم وحالُه عنه، والمعلوم له تعالى هو عدم وقوع إيمانهم، لا امتناع صدور
الإيمان عنهم وإمكانه، وليس علمه تعالى سبباً لامتناع صدور الإيمان عنهم، أو إمكانه،
بل علمه سبب لإخباره، فقليم الله عدم صدور الإيمان عنهم وأخبر عنه.

وما قيل إنه يلزم من جوار الفعل جوار الجهل فمتنع؛ فإن العلم
حاك عن الواقع المحقق، وأيضاً يستدعي أن يكون كل تكليف
تكليفاً بالمحال، لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين، وخلاف العلم
بمحال، فهو إما واجب أو ممتنع، ولا شيء منهما بمقدور

واعترض الفاضل ميرزا جان بأن القول بجواز وإمكان صدور الفعل المأمور به
عن العاصي مع علمه تعالى بعدم وقوعه عنه مستلزم لعدم علمه تعالى بجوار الوقوع عنه
وإمكانه،

فأجاب عنه المصنف بقوله، وما قيل: إنه يلزم من جواز وإمكان الفعل المأمور به
من العاصي جواز عدم علمه تعالى وجهله (والعياد بالله) لأنه أخبر بعدم صدوره
عنه، فهو ممنوع؛ فإن العلم حاك (يمكن) عن الواقع المحقق في نفس الأمر، وهو عدم
صدور المأمور به عن العاصي، ولا يمكن عن الواقع والموجود للمقتدر، وهو أن العاصي

هو أراد العمل ولم يعبه ما منع فصدور العمل عنه ممكن فلا يلزم الجهل
 واخوات الثاني عن دليلهم وايضا يستدعي (جوار التكليف بالمحال ووقوعه)
 ان يكون كرت تكليف تكييفاً بالمحال، ولا يمكن وقوع التكليف قط، لوجوب تعلق علمه
 تعالى بأحد لتبضيب (وقوع العمل للأمور به أو عدم وقوعه) و خلاف علمه تعالى
 (سواء ك وقوعه أو عدم وقوعه) محال، للروم الجهل في حقه تعالى، فأحد لتبضيب
 (كوقوع الفعل) إذا تعلق به علمه تعالى فهو واجب وعدمه محال، وإذا تعلق علمه تعالى
 بتبضيب الآخر، وهو عدم الوقوع، فيكون وقوعه نهيماً، ولا يكون شيئاً منها مقدوراً
 لتبديد، أما لو جب (وقوع الفعل فلا استحالة نفيها) (وهو عدم وقوع الفعل) فيكون
 المكلف مضطراً أي صدور الفعل عنه، وأما عدم وقوع الفعل فلاجل تعلق علمه تعالى
 به، فيكون عدمه ضرورياً، ويكون وقوعه محالاً بخارجاً عن قدرة المكلف، فلم يبق
 أحد التبضيبين مقدوراً للمكلف.

٢ مسألة كون القدرة مقارنة مع الفعل،

وكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى

واعلم أن الأشعري ذهب إلى أن القدرة مع الفعل، وأن أفعال العباد
 مخلوقة لله تعالى، فألزموا عليه تكليف المحال، بل التزموا

واعلم أن الأشعري ذهب إلى أن القدرة مع الفعل لاقبه، وأن أفعال العباد
 بخارفة لله تعالى، فأثبت الإمام أبو الحسن الأشعري أصلي

الأول أن قدرة المكلف على فعل ما تكون مقارنة مع وجود الفعل وصدوره
 عنه لاقبه، والثاني أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وتحت قدرته، لقوله تعالى .
 ﴿خلقكم وما تعلمون﴾

فالزم أتباع الأشعري (بإزاء على هذين الأصلين) عليه (على إمامهم) تكليف
 بالمحال، أي ألزموا عليه القول بجوار التكليف بالمحال، بل التزموا على أنفسهم القول
 بجوار التكليف بالمحال أيضاً.

أما لزوم التكليف بالمحال من الأصل الأول (كون القدرة مع الفعل) فلأنه لما لم تكن القدرة قبل لفعل، وحال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل عند التكليف غير مقدور لعدم ومستحيلاً بالنسبة إليه، وأما لزوم التكليف بالمحال من الأصل الثاني (كون أعمال العباد مخلوقة لله تعالى) فلأن أعمال العباد إذا كانت مخلوقة لله تعالى وتحت قدرته لم تكن مقدورة للمكلف، فاستحالت صدورها منه، بل التزمت لأشعرية التكليف بالمحال عن أنفسهم، بمعنى يقولون لا بأس به، وأقوال الإمام الأشعري المغولة عنه في كتب الكلام والأصول تدل على جوازه عنده

جواب المصنف عما ألزموا على الأشعري

والحق أنه ليس بلازم، أما من الأول فلأن القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع، حتى يتحقق الامتثال، لا زمان التكليف
وأما من الثاني فلأن التكليف عنده لا يتعلق إلا بالكسب، لا بالإيجاد، وفيه كلام في الكلام

قال: والحق أنه ليس بلازم (من الأصدين المذكورين) فالترامهم من غير لزوم، فأما عدم لزوم التكليف بالمحال من الأصل الأول، فلأن القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع الفعل، وفي حين إيجاده، حتى يتحقق الامتثال بإتيان الفعل، ولا يجب وجود القدرة في زمان التكليف، فم يلزم التكليف بما هو غير مقدور حين إيجاده الفعل.

وأما عدم اللزوم من الأصل الثاني فلأن التكليف عنده (عد الشعري) لا يتعلق إلا بالكسب (دون الخلق) وهو (الكسب) فعل مقدور للمكلف، ولا يتعلق التكليف بالإيجاد والخلق الذي هو غير مقدور له، وفي تعلق التكليف بالكسب دون الخلق كلام دقيق في علم الكلام طويل ذيله

الدليل الثاني للأشعرية على جواز التكليف بالمتنع

وثانياً: كلف الله أبا جهل بالإيمان، وهو التصديق بما جاء به النبي ﷺ، ومنه (من الإيمان) أنه لا يصدق، فقد كلفه بأن يصدق في أن لا

يصدق، وهو إننا يكون بانتفاء التصديق، إذ لو كان لعلم
والجواب أن لا تكذيب إلا بالتصديق في أحكام الشرع، وعدم
التصديق إخباره تعالى إليه، ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم
أو غير

وقالوا (المجوزون التكليف بمحال) ثانياً (وقد) كلف الله تعالى أجهل
بالإيمان، وهو التصديق (بجميع) مجاء به النبي ﷺ، ومما جاء به النبي ﷺ أن أجهل
لا يصدق بمجاء به ﷺ، فقد كلف الله أجهل بأن يصدق النبي ﷺ في أنه لا يصدق فيه
جاء به، وهو (أي تصديقه) إنما يكون بانتفاء تصديقه، أي تصديقه في أن لا يصدق
يستلزم أن لا يصدق، إذ لو كان منه التصديق لعلمه؛ لأن كل عالم يعلم التصديق
الواقع منه إذا توجه إليه فلا يعادى النبي ﷺ.

والجواب عنه . أنه لا تكليف لأبي جهل و أمثاله (من العصاة) إلا بالتصديق في
أحكام الشرع ، بأنها من عهد الله و بأخباره بالبعث والشور، والجنة والنار، وعذاب
الغير، وعدم التصديق إخباره تعالى إلى النبي ﷺ، وأبو جهل غير مكلف بتصديق هذا
الإخبار ، فلم يكلف بتصديق عدم تصديق فلا استحالة، ولا يخرج التصديق الممكن
عن الإمكان بعلمه تعالى وإخباره.

نقل جوابان آخران والرد عليهما

و ما قيل لو علم (أبو جهل) يسقط عنه التكليف ممنوع، فإن الإنسان لم
يترك سدى

قيل في الجواب إنه مكلف بالتصديق بالجميع إجمالاً، والتصديق بعدم
التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً
أقول التصديق بالجميع إجمالاً محال منه؛ لأنه يتحقق التصديق منه ،
وفرض أنه لا تصديق منه ، فتدبر

(١) و ما قيل في الجواب عن الدليل الثاني للأشعري لو علم أبو جهل أنه

لا يصدق النبي صلى الله عليه وسلم لسقط منه التكليف (ف) مجموع و باطل، فإن
الإسار لم يترك سدى و مهملًا، حتى سقط عنه التكليف بحالٍ تام (غير الأعدار المانعة
عن التكليف) فلا يسقط عنه التكليف أبدًا.

(٢) وقيل في الجواب عن ذلك الدليل إنه مكلف بالتصديق بالجميع (بجميع ما جاء
به النبي صلى الله عليه وسلم) إجمالاً، فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم تصدقه إجمالاً، و
تصدقه بعدم التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً.

(قال المصنف في الرد عليه) أقول: التصديق بالجميع إجمالاً محال منه (من أبي جهل
و أمثاله) لأنه يتحقق التصديق منه حيثما، وقد فرض أنه لا تصديق منه، لأنه قد فرض
أن التصديق تعلق بعدم التصديق.

وقوله "فتدبر" إشارة إلى صعوبة المقام ودقته، وإلى العلم بانطباق الإجمال
والتفصيل.

٣ مسألة تكليف الكافر بالفروع

الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية، خلافاً للحنفية، وقيل خلافاً
للمعتزلة يوقيل بالنهي فقط
وأما في العقوبات والمعاملات فاتفاق يعقد الدمة
وفي "التحرير" ذلك مذهب مشايخ سمرقند، ومن عداهم متفقون على
التكليف بها

١. الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية كالصلاة والصوم

٢- خلافاً للبخاريين من الحنفية، وهؤلاء جمهورهم، كما ذكر الأسنوي في شرح
المنهاج، وهم لا يقولون بتكليف الكافر بالفروع، بل بالاعتقاد فقط كما سبق

٣- وقيل خلافاً للمعتزلة (أيضاً) في تكليف الكافر بالفروع

٤- وقيل الكافر في الفروع مكلف بالنهي فقط، أي مكلف بالعمل بالمنهيات
بأن يجب عليهم ترك المنهيات، فيؤاخذون بالإتيان بها فقط. وأما التكليف بالعقوبات

و المعاملات (كالحدود والقصاص والبيوع والبنكاح والإجارات) ففيه اتفاق بيننا و بينهم بمقد الدقة، فإن كون الكافر ذمياً ذ. عهد و مطيحاً لأهل الإسلام ينتهي أن نظام عليهم العقوبات و تجرى عليهم المعاملات، كما تقدم و تجرى عليها، ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المؤاخدة في الأحراء بفعل الحرام، وارتكاب العمد الماسد

وفي "التحرير" لابن المهام ذلك (عدم تكليف الكافر بالفروع) مذهب مشايخ سمرقند (من الحنفية) فانفق مشايخ بخارا و سمرقند على عدم تكليف الكافر بالفروع.

٥- ومن عدهم (سوى مشايخ سمرقند من الحنفية) متفقون على تكليف الكافر بها (بالفروع).

و إنما اختلفوا (أي اختلف من حد مشايخ سمرقند من الحنفية) في أنه (تكليف الكافر) في الأداء (أداء الفروع) كما التكليف باعتقاد الفروع، يعني كما أن الاعتقاد لوجوب العبادات و الفروع واجب على الكافر، كذلك أداء تلك العبادات أيضاً واجب عليه أو أن تكليف الكافر في حق الاعتقاد فقط دون الأداء والعمل؟

الاختلاف في أن الكافر مكلف باعتقاد الفروع و أدائها

أو باعتقادها فقط؟

وإما اختلفوا في أنه في حق الأداء كالاعتقاد، أو الاعتقاد فقط، فالعراقيون بالأول كالشافعية، فيعاقبون على تركهما، والبخاريون بالثاني، فعليه فقط، وليست محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه، وإنما استبطلوها

١- فالعراقيون من الحنفية قالوا: إن الكفار مكلفون بالأول، (بالاعتقاد والأداء)

كالشافعية القائلين بالتكليف بهما (بالاعتقاد والأداء) فيعاقبون على تركهما

٢- والبخاريون منهم يقولون بأنهم مكلفون بالثاني، أي بالاعتقاد فقط، دون

الأداء، فيعاقبون على ترك الاعتقاد فقط دون ترك الأداء، وهذا معنى قوله " فعليه

فقط"، أي قبراخذون على ترك الاعتقاد فقط، وليست هذه المسألة (مسألة التكليف بالاعتقاد و الأداء أو الاعتقاد فقط) محمولة و منقولة (عن المتقدمين) أي حيفة وأصحابه، وإنما استنبطها البخاريون من قول محمد بن المنبسط (في مسألة) وهي من بذر صوم شهر، ثم ارتد لم يلزمه ذلك الصوم بعد ما آمن، نعمم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات، وفي فقهنا الحنفي مثل هذه المسألة المستنبطة من أقوال الأئمة كثيرة جداً

أدلة النافي تكليف الكافر بالفروع

أولاً: لو صح لصحت منه، لموافقة الأمر، واللازم باطل اتفاقاً، قلنا منقوض بالجنب، والحل أنه بالشرط، كالمحدث
وثانياً: لا يمكن الامتثال، وفي الكفر لا يمكن، وبعده لا طلب
قلنا: ممكن حين الكفر، وإن لم يمكن بشرط الكفر، والضرورة
الشرطية لاتساق الإمكان الداني، وينقض بالإيمان
وثالثاً: لوجب القضاء ولا يجب اتفاقاً
قلنا: الملازمة موعودة، فإن الإسلام يجب ما قبله، فهو كأنه قضاء عن الكل، أو أنه بأمر جديد

واستدل النافون لتكليف الكافر بالفروع بثلاثة أوجه - ولهذا قال المصنف:

١ - (والدليل) للنافي أولاً. أن (تكليف الكافر بالفروع) لو صح لصحت تلك الفروع (أي يلزم صحة أدائها) منه، لموافقة الأمر (أمر الشارع المكلف) إذ الصحة هي موافقة أمر الشارع، واللازم (صحة أداء تلك الفروع من الكافر) باطل اتفاقاً بين النافين والمثبتين؛ إذ صحتها موقوفة على الإيمان

قلنا (في رد دليل النافي) إنه منقوض بالجنب فإنه مكلف بالصلاة حين الجاهلية، ولا تصح أداء صلواته مع الجنابة (كما لا يصح أداء صلاة الكافر مع الكفر)، فعدم صحة الأداء لا ينافي التكليف، والحل من جانب النافي أي صحة الفروع من الكافر إنما تكون بالشرط وهو الإيمان، كالمحدث فإنه مكلف بالصلاة بشرط الطهارة، كما يكون

الحسب مكلفاً بالصلوة بشرط الظهارة

٢- والدليل له (لناي) ثانياً أنه لو صبح تكليف الكافر بالمعروف لأمكن الامتثال بتلك المعروف؛ لأن الإمكان شرط التكليف فلا يمكنه، والامتثال من الكافر ليس بممكن؛ لأن إمكان الامتثال لا يخلو عن الخالي إفا أن يكون حال الكفر، أو يكون حال الإسلام وترك الكفر، وفي حال الكفر لا يمكن الامتثال، لأنه لا بد في الامتثال من اليقظة، ونية الكافر غير معتبرة، وكذلك لا يمكن الامتثال بعد ترك الكفر واختيار الإسلام أيضاً، لأن الكافر إذا أسلم لا يُطلب منه قضاء ما مضى من الواجبات؛ لأن الإسلام يهدم ما كان قبله من الذنوب والواجبات البدنية والمالية فسقط عنه الأمر والامتثال، فإن الامتثال فرع الأمر.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل إننا لسلم أن الامتثال حال الكفر غير ممكن، بل هو ممكن حين الكفر أيضاً لأن ثبوت الكفر له ليس بضروري، وإن لم يمكن بشرط وجود الكفر، وضرورة عدم الامتثال بشرط الكفر لاتساق الإمكان الذاتي، أي كون الامتثال ممكناً بالذات، وهذا شرح قوله: "والضرورة الشرطية لاتساق الإمكان الذاتي" نظيره: كل كاتب متحرك الأصابع بضرورة مادام كاتباً، فثبوت تحريك الأصابع للكاتب ضروري بشرط وصف الكتابة، وأما في حد ذاته فسلب تحريك الأصابع عنه ممكن إذالم يكن فيه وصف الكتابة. وينتقض دليل الناي بالتكليف بالإيمان، فإن الامتثال بالأمر بالإيمان في حال الكفر غير ممكن، وبعد الإيمان وروال الكفر طلب الإيمان والأمر به طلب تحصيل الحاصل.

٣- والدليل له ثالثاً أنه لو صبح تكليف الكافر بالمعروف لكانت تلك الفروع مطلوبة من الكافر وإذا كانت مطلوبة لوجب القضاء عليه، أي قضاء الفروع على الكافر بعد الإسلام، ولا يجب القضاء على الكافر بعد إسلامه اتفاقاً؛ لأن الإسلام يهدم ما كان قبله.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل: الملازمة (لرؤم القضاء على الكافر لأجل كونه مكلفاً بالفروع) ممنوع فإن الإسلام يجب ويقطع ما كان قبله من الخطايا والذنوب،

فهو (قبول الإسلام) كأنه قضاء عن كل (جميع) ما ترك من الأوامر والنواهي حالة الكفر أو نقول في الجواب إن القضاء يجب بأمر جديد، ولم يرد أمر جديد لوجوب القضاء على الكافر بعد إسلامه.

أدلة مثبتة تكليف الكافر بالفروع

وللمثبت الآيات ﴿لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين﴾ أي الركوة و﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ ، ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ إلى غير ذلك والتأويل في الكل بعيد ودلائل المثبت الآيات الآتية.

١- قوله تعالى ﴿كل نفس بما كتبت رهينة إلا أصحاب اليمين﴾ في حديث بساء لون عن المجرمين ما سلككم في سقر﴾ فيجيبون ﴿قلوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين﴾ أي الركوة ، فعلم أن ترك الصلاة و الزكاة سلكهم في النار فهم مكلفون بالفروع،

٢- وقوله تعالى : ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ ونظن الناس عام للكفار و المؤمنين و المنافقين بإيجاد الإيمان و العبادة ، و زيادة العبادة و إيجاد الإخلاص في القلب .

٣- وقوله تعالى : ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ فلمنذ الناس شامل للكافر و المؤمن فوجب الحج على الكفار أيضاً إذهب إلى غير ذلك (غير المذكور) من الآيات.

٤- نحو قوله تعالى ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيم الصلاة و يؤتوا الزكاة﴾ و المخاطب أهل الكتاب و المشركين ،

٥- وقوله تعالى : ﴿والى مدین أخاهم شعبياً قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من البر غيره﴾ وكان مخاطب شعب (عليه السلام) غير المؤمنين.

ثم أشار المصنف إلى ترجيح دلائل المثبتين وقال. "والتأويل في الكل" (جميع)

الآيات المذكورة) بعيد عن سوق و عموم الآيات ، وعن غرض الشارع من هداية الناس جميعاً.

مثال تأويلهم أن يقال :

(١) المراد من نهي الصلاة والزكاة نهي قبول الإسلام من قبيل نهي الشيء بنهي

لارمه كناية

(٢) وأن المراد بالعبادة في الآية الايمان والمعرفة بذكر اللزام وإرادة الملزوم، وذكر

لمصنف في تعليقه بعض تأويلاتهم بقوله ' مثل حمل (المصلن على المسلمين ، أو عدم أداء الصلاة والزكاة كناية عن عدم الايمان

(٣) وأن (الناس) في آية الحج مخصصة بالمسلمين (بقرينة قوله تعالى ﴿ومن كفر

فإن الله سبق عن العالمين) أو المراد بالناس الذين وجد فيهم شرط وجوب الحج، وهو الايمان ، وهذا شرط قبل شرط استطاعة السبل

٤ مسألة أن التكليف يكون بالفعل فقط أو به و بعده ؟

لا تكليف إلا بالعمل خلافاً للكثير من المعتزلة، وهو في السهي كف النفس، ولا مراع في عدم العمل لعدم المشية، فإن علة عدم علة الوجود، بل في عدم العمل للمشية وهو الذي يتحقق به الامتثال في النهي، ويتروك عليه الثواب

فنحن نقول لا يتعلق به المشية بالذات؛ لأنها تقتضي الشئية (الوجود) والعدم من حيث هو عدم لاشئ محض، فلا سبيل إليه إلا بتعلقها بساهاو وسيلة إليه، وهو الكف عنه، والمزم على الترك، وهو معنى مقدورية العدم، وإن أثر المشية الاستمرار، والا فالعدم أصل واستمراره باستمرار عدم علة الوجود، لا بالقدره، ولهذا عرفوها بـإن شاء فعل وإن شاء ترك، دون إن شاء لم يفعل أو إن لم يشاء لم يفعل، قبل فحين العملة يلزم قوت الواجب، وهو الكف فيعاقب قلنا لا تكليف للعاقب، وبعد الشعور يجب العزم، وإلا يعاقب بناء

على عدم المقدور

والحاصل أن الامتثال لا يكون إلا بالمقدور، وهو الفعل في الأمر

والكف في النهي

وأما عدم الامتثال فيكون لعدم المقدور، كما في ترك الواجب، ولفعل

المقدور، كما في فعل الحرام

وأما عدم المقدور بالذات فعلمه، لا يدخل له في شيء. فلا يرد ما قيل لو

لم يمكن عدم الفعل مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب إلا

بالكف عنه، لأن الملازمة مموعة فإن الإثم قد يكون بعدم المقدور،

وإن لم يمكن عدم مقدوراً، قالوا من دعى إلى زنا فلم يفعل يمدح، من

غير أن يخاطر (ببإله) فعل الضد، قلنا هذا ممدوح بل للكف عنه، هذا

١ - لا تكليف (عند أهل السنة) إلا بإيجاد الفعل والإتيان به.

٢ - بخلافه لكثير من المعتزلة، وهو أي التكليف يكون عندهم في النهي، والمراد

التكليف بلازمه، وهو كف النفس عن المهي عنه، والكف فعل وجودي، فإذا قيل

لا تحرك لسابك، فمعناه اسكت، ومعنى التراجع في هذه المسألة على أمرين. الأول. أن

العدم هل يصلح أن يتعلق به التكليف أم لا؟ والثاني: هل العدم مقدور أم لا؟ ففضل

المصنف النزاع وقال. لا نزاع لأحد في أن عدم الفعل لعدم المشيئة (مشيئة الفاعل) فإن

علة العدم (عدم شيء) هي عدم علة وجوده، والمشيئة من علة الوجود، فعدمها يكون

علة لعدم الوجود، وهذا العدم لا يصلح أن يكون ساطعاً للتكليف، فلا نزاع في عدم

صلاحية هذا العدم لتعلق التكليف به.

بل يكون التراجع في عدم الفعل لأجل المشيئة، أي لم يشأ الفاعل الفعل فلم يجد،

أو شاء تركه، ففي على عدمه، وهو أي العدم لأجل المشيئة، هو العدم الذي يتحقق به

الامتثال في النهي، ويترتب عليه (على هذا الامتثال) الثواب في الأمر، فنحن نقول إن

العدم لا يكون محلاً للتكليف، لأنه لا يتعلق به (بالعدم) المشيئة بالذات، لأن المشيئة

تقتضي المشيئة والوجود، والعدم (عدم الفعل) من حيث هو هو أي من حيث أن

العدم عدم وباقى على معدوميته لاشي محض، أي معدوم محض، لا وجود له في الخارج ولا في الذهن، فلا سبيل إليه (بلى العدم) في تعلق المشيئة به بطريق من الطرق إلا بتعلق المشيئة بما هو وسيلة إليه (إلى عدم الفعل) وهو الكف عنه (عن العمل الحرام) والعزم على تركه، أي إن شاء المكلف كف نفسه عنه، وعزم على تركه، وهو (أي الكف) وعزم (الترك) معنى مقدورية عدم الفعل، أي المكلف قادر على هو وسيلة عدم الفعل، وتلك الوسيلة هي كف النفس عنه أي عن ذلك الفعل والعزم على تركه، وهو (أي الكف) وعزم (الترك) معنى قوله إن أثر المشيئة الاستمرار على وسيلة ترك الفعل وعدمه، وهي كف النفس عنه، والعزم على تركه، وإلا أي وإن لم يكن المعنى مادكر فلا يصح الكلام؛ فإن العدم (عدم الفعل) أصل لا تعلق به المشيئة واستمرار عدم الفعل إنما يكون باستمرار عدم علة الوجود، لا بالقدرة عليه، بل تكون القدرة على ما يكون وسيلة لعدم الفعل كما مر.

تعريف القدرة المصحح قال المصنف ولهذا، أي لأجل أن العدم (عدم الفعل) لا يكون إلا بانتفاء مشيئة الوجود، وأن المشيئة تتعلق بالكف عن ذلك الفعل المعدوم، عزفوا القدرة به "إن شاء صاحبها فعل وإن شاء ترك" ولم يقولوا في الجزء الثاني من التعريف. إن شاء لم يفعل، أو عزفوها به "إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل" ففي الأول لم يفزعوا العدم على المشيئة، وفي الثاني فزعوا العدم على عدم المشيئة. قيل (في الرد على كون الكف مطلوباً في التكليف بالشيء) إنه لو كان الكف مطلوباً في الشيء (فحين العفلة (غفلة المكلف) عن العمل الحرام المهي عنه بأن لا يتوجه إليه، يلزم فوت الواجب وهو الكف بالاختيار، وفي حين العفلة يكون الكف غير اختياري، فيعاقب أو يذم بترك الواجب مع أنه ليس كذلك عند أحد

قلنا لا تكليف للعافل حين العفلة، فهو في حين العفلة غير مكلف به، فلا وجوب ولا عقاب ولا ذم، وبعد الشعور والإدراك على حرمة الفعل يجب العزم على تركه والكف عنه، وإلا فيعاقب عن تركه بهائى على عدم إتيان العمل المقدور، وهو الكف وعزم الترك

والخاص (حاصل البحث) أن الامتنال الذي يترتب عليه الثواب، لا يكون إلا بإتيان المقدور، وهو الفعل في التكليف بالأمر، وانكفت في التكليف بالنهي وأما عدم الامتنال، الموجب للعقاب فهو تارة لعدم الإتيان بالفعل المقدور، كما في ترك الواجب، ويكون (لعدم الامتنال بالفعل المقدور، كما في إتيان الفعل المحرام الذي نهى عنه، وأما عدم الفعل المقدور بتعمداً داتياً (سواء كان خيراً أو شراً) فيكون لأجل عدم صدور ذلك الفعل في ذاته، ولا دخل لهذا العدم في شيء من الثواب والعقاب، ولا الامتنال وعدمه، فإنه عدم أصل و ذاتي لا يترتب عليه شيء، وقد قيل في حاشية شرح المختصر (مختصر ابن الحاجب) للفاضل ميرزا جان لو لم يكن عدم إتيان الفعل الواجب مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب وعدم إتيانه إلا بالكف عنه (من الواجب) وكفه ليس بمقدور له، والتالي باطل، ووجه لزوم عدم تترتب الإثم أن المواخذة بما ليس في قدرته باطل، فأثر إلى دفعه، وقال: لأن الملازمة بين عدم مقدورية ترك الفعل وبين تترتب الإثم بترك الواجب مجموعة، فإن الإثم قد يكون لعدم إتيان المقدور إذا كان واجباً، وإن لم يكن عدم الإتيان في نفسه مقدوراً، فلهذا قال المصنف في قول الرد "فلا يرد ما قيل".

دليل المعتزلة على أن التكليف يكون في الفعل وعدمه، ورده
قالوا (المعتزلة). من ذم إلى الزنا فلم يفعل (الزنا) يُمدح، على عدم الفعل من غير أن ينظر به باله ضد الزنا وهو نهى النفس عن الفاحشة، فالممدوح هو الواجب أي عدم فعل الزنا، فالممدوح في النهي «ولا تفرها الزنا» واجب، فبطل القول بأن لا يتعلق التكليف إلا بالفعل.

قلنا في جواب المعتزلة . بأننا لا نسلم أن المدعى بمدح بعدم الفعل وتركه، فإن الممدوح على عدم الفعل ممدوح بل يكون المدح للكف والاجتناب عن الزنا، فخذ هذا

٥: مسألة أن التكليف يكون قبل الفعل أو بعده

نسب إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل، وهو غلط بالضرورة،

كيف لا؟ ويلزم نفي تكليف الكافر بالإيمان ونفي الامتثال، فإنه باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ومع ذلك قد تبعه جماعة، منهم صاحب المساجح، ونهه در الإمام الحرمين، حيث قال هذا مذهب لا يرتضيه العاقل لنفسه، وفي الأحكام التكليف ثابت قبله، وينقطع بعده اتفاقاً، وهل هو باق على حال حدوثه؟ قال نه الأشعري، وهو باطل؛ لأنه كما تقول الطلب باق حين وجود المطلوب، وهو كما ترى، وما يقال إن التكليف متعلق بالمجموع، وهو يحدث شيئاً فشيئاً، فيلزم مقارنته بالحدوث، مع أنه لا يتم في الأنبياء فاسد؛ لأن الفعل إذا كان محتماً كان الطلب المتعلق به محلاً إلى الأجراء، فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب، قالوا العمل مقدور حينئذ؛ لأنه أثر القدرة فيصح التكليف به، إذ لا مانع إلا عدم القدرة وقد انتهى

قلنا لا نسلم أنه أثرها؛ فإنه لا تأثير للقدرة عندكم؛ ولوسلم فلا نسلم أنه يستلزم المقدورية؛ فإنه يجب بالاختيار؛ لأن الشيء مالم يجب لم يوجد، ولوسلم فلا نسلم أن لا مانع إلا ذلك، بل لزوم طلب الموجود

وكسب إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل، وهو (كون هذا المذهب منسوباً إلى الأشعري) غلط بالضرورة والبداية، تتمته على كونه غلطاً وقال، كيف لا تكون هذه السبب خطأ؟ ويلزم من هذا المذهب أو هذا القول أمران

الأول أنه على هذا التقدير لا يكون العبد مكلفاً قبل قبول الإيمان وفعله.

والثاني، يلزم منه نفي الامتثال، فإن الامتثال إنما يتحقق باختيار الفعل ومباشرته بهذا لعلمه بالتكليف، وشعوره كونه مكلفاً، ولا تكليف في هذه المسألة قبل الفعل حتى يعلمه

ثم أشار إلى خطأ جماعة من العلماء وقال، ومع ذلك (أي مع هذا الانتساب الخطأ) تبع الأشعري جماعة (من العلماء) منهم الإمام البيضاوي صاحب "مساجح الوصول إلى علم الأصول" ونه در الإمام (إمام الحرمين) حيث قال في كتابه "

اشتمل " (في الرد على هذا المذهب) " هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه

تعيين محل النزاع: وفي " الإحكام في أصول الأحكام " لسيف الدين الأمدى التكليف ثابت قبله (قبل الفعل) ويقطع بعده (بعد الفعل) اتفاقاً، أي اتفق العلماء حتى الأشعري على أن التكليف ثابت قبل الشروع في الفعل، ويقطع بعده انقطاعه، ولا نزاع فيه لأحد، وإنما النزاع في أن التكليف هل هو باق حال حدوث الفعل أم لا؟ قال الأشعري ببقاء التكليف حال حدوث الفعل، وهو باطل، لأن هذا القول كقولك: الطلب باق حين وجود المطلوب وهو (خطأ جذاً) كما ترى

ذكر تأويل قول الأشعري ثم الرد عليه

وما يقال في تأويل وتصحيح قول الأشعري إن التكليف متعلق بمجموع أجزاء الفعل لمأموره، وهو (المجموع) يحدث ويحدث شيئاً فشيئاً، أي تدريجاً، فيلزم مقارنة التكليف بحدوث الفعل ولا يلزم منه طلب الموجود؛ لأن المجموع إنما يوجد إذا وجد الجزء الأخير، فيما لم يوجد الجزء الأخير لم يوجد المجموع.

فرد عليه من وجهين الأول أنه لا يتم في الأنهات أي في الأفعال التي تحدث آنأناً، ونقطة فليحظة.

والثاني، إنه فاسد (ولو تم) لأن الفعل الذي كُلف به إذا كان محتداً كان الطلب المتعلق به محلاً ومقرباً إلى الأجزاء، فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب، فيلزم طلب المطلوب الموجود.

دليل الأشاعرة على بقاء التكليف حال حدوث الفعل

قالوا في استدلالهم الفعل المأموره مقدور تعلق به القدرة حين حدوثه ووجوده، لأنه (ذلك الفعل) أثر القدرة، أي حدث بعد تعلق القدرة به، فيصنع التكليف به، إذ لا مانع عن التكليف إلا عدم القدرة، وقد انتفى المانع لكونه مقدوراً.

ورد عليه من أوجه ثلاثة. قلنا (أولاً) لا سلم أن الفعل أثر القدرة؛ فإنه لا تأثير للقدرة الحادثة عندهم (أيها الأشاعرة)، نعم لها تأثير عند المعتزلة.

(وثنياً) لو سلم أن الفعل أثر القدرة فلا سلم أنه (كون الفعل أثراً للقدرة) يستلزم المقدورية، أي كون الفعل مقدوراً، فإنه (أي الفعل) يجب وبصير وجوده ضرورياً باختيار الماعل إياه، لأن الشيء (عملاً كان أو غيره) ما لم يجب، ولم يصر وجوده ضرورياً لم يوجد، فإذا وجد الفعل يكون واجباً، والواجب لا يكون مقدوراً فلا يختاره، ولا يقدره عليه فإنه فوق اختياره

(وثالثاً) لو سلم كون الفعل أثراً للقدرة واستلزامه المقدورية، فلا سلم أن كل مقدور يصح التكليف به، ولا مانع من صحة التكليف به، إلا ذلك (عدم القدرة به). بل هنا مانع آخر، وهو لزوم طلب الموجود، وهذا هو قبح بقاء التكليف حال حدوث الفعل.

٦ مسألة الاختلاف بين الماتريديّة والأشعرية

في كون القدرة قبل الفعل أو معه؟

القدرة شرط التكليف اتفاقاً، لكن قبل الفعل عندنا وعند المعتزلة، ومعه عند الأشعرية

لنا أولاً أنها شرط الفعل اختياراً، وهو قبل الشروط تدبير وثانياً لو كانت معه لزم عدم كون الكافر مكلماً بالإيمان قبله؛ لأنه غير مقدور له في تلك الحالة، وأجيب شرط التكليف عندنا أن يكون هو متملقاً للقدرة أو ضده كما في المواقف

أقول ليس كخلق الجواهر اتفاقاً، بل الكافر عندنا كالمسكين و عندهم كالمقيد لا بل عندنا كالمقيد و عندهم كالرمي، والتفرقة ضرورية، وانكارهم مكابرة

قالوا أولاً إنها متملقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال

قلنا مقصود بقدرة البارئ تعالى، والا لزم قدم العالم، بل هي صفة لها صلاحية التعلق

وثانياً أنها عرض، وهو لا يبقى رمائياً، فلو تقدمت لعدمت، فلم تتعلق
(شيين)

قلنا لو سلم عدم البقاء، فالشرط الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد
الأمثال

وقالاً لا يمكن العمل قبله، فلا يكون مقدوراً، وهو كما ترى

قال: القدرة شرط التكليف اتفاقاً بينا وبين الأشاعرة والمعتزلة، (١) ولكن هي
قبل الفعل عدماً وعند المترلة، (٢) ومعه (مع الفعل) عند الأشعرية

ومعنى الشرط أن لا يوجد المشروط بدونيه، ولا يستلزم وجوده وجود المشروط،
وهنا إشكال، وهو أن المصنف قد صرح في السابق أن التكليف بالممتنع جائز عند
الأشعري، فلا معنى لكون القدرة شرطاً للتكليف بالممتنع الذي لا قدرة للعبد به،
فكيف قال الأشعري باشتراط القدرة للتكليف مطلقاً؟ يقال في الجواب: لعل المصنف
لم يحد بهذا الاتصاف إلى الأشعري (أي بسبب جواز التكليف بالممتنع إلى الأشعري)

دلائل الماتريديية على كون القدرة قبل الفعل

وذكر المصنف من جابهم دليلين. فقال: الدليل لنا أولاً: أنها (القدرة) شرط
الفعل اختيارياً، أي شرط للفعل الاختياري بأن يختار المكلف الفعل بعد وجودها،
وهو (الشرط) يكون قبل المشروط، فتكون القدرة قبل الفعل

وأشار في التعليق إلى شرح قوله: (تدبر) وقال لك أن تقول إن شرط الفعل
الاختياري هو صحة تعلق الفعل بالقدرة لا القدرة نفسها، ولا شك أن كون الفعل
مما يصح أن يتعلق بالقدرة مقدم على الفعل، أي إذا كان شرط الفعل صحة تعلقه
بالقدرة، وهي متقدمة على الفعل، فتكون نفس القدرة شرطاً ممنوع

والدليل لنا ثانياً (أنها) لو كانت معه (لو كانت القدرة مع الفعل) لزم عدم كون
الكافر مكلماً بالإيمان قبله، (قبل قبول الإيمان) لأنه (الإيمان) غير مقدور له في تلك
الحالة (حالة الكفر) فإن القدرة مع الفعل عندهم، وليس هناك فعل الإيمان

وقال في "تعليقه" شرحاً لهذا الدليل بمعنى لو لم تكن القدرة التي هي شرط لتكليف قبل العمل، بل كانت معه لزم انتفاء المعصية عن الكافر الذي مات على الكفر؛ لأن المعصية فرع التكليف، ولا تكليف (عليه) لأن شرط القدرة مع العمل (فعل الإيمان) ولا فعل كما فرضنا في المثال.

جواب الأشاعرة عن دليلنا الثاني والرد عليه

وأجيب (من جانب الأشاعرة) عن هذا الدليل الثاني بأن شرط التكليف عندنا (الأشاعرة) هو أن يكون العمل (محل التعلق) للقدرة (على فعل الإيمان) أو على فعل هذه (كالكفر) كذا في "المواقف" للمعزدي، ففي حال الكفر وإن لم يكن الإيمان متعلقاً للقدرة، لكن الكفر الذي هو ضد الإيمان متعلق لها (للقدرة) ثم قال في الرد عليه (على هذا الجواب) أقول إن إيمان الكافر ليست استحالة خلق الجواهر من القدرة الحادثة اتفاقاً، فإن إيمان الكافر مما يتصكّن ويقدر عليه العبد، ويحقيق الجواهر من الممتنعات بالنسبة إلى القدرة الحادثة.

بين الكافر عندما (المانر يديّة) كالتساكن الذي يقدر على الحركة، ولا مانع عنها إلا عدم إرادته، (والكافر) عندهم (الأشاعرة) كالمقيد الذي لا يقدر على الحركة، وإن أراد؛ لأنه بمنع المقيد عن الحركة

ويبدأ أن الأشاعرة قالوا: إن الكافر حال الكفر ليس بقادر على الإيمان أصلاً، فحال ليس كحال المقيد، أعرض المصنف عن مثاله الأول، وجاء بمثال آخر، وقال "لا" أي ليس الكافر عندنا كالتساكن، وعندهم كالمقيد، بل هو عندنا كالمقيد، وعندهم كالزمن (الأعرج) لأن الكافر عندما قادر على الإيمان، لكن الكفر ورسوم العقائد الباطنة، منعه عن الإيمان، كالمقيد القادر على الحركة، ولكن المقيد يمنع عن الحركة، وأما كونه عندهم كالزمن (الأعرج) فلأن الكافر ليس بقادر على الإيمان أصلاً كالزمن الذي لا يقدر على الحركة والمشي أصلاً، والفرقة بين الكافر والزمن بأن الأول ليس بمعجز، بخلاف الثاني، ضرورية، وإنكارهم الفرق بينهما والحكم بأنهما سواء مكبرة واضحة، ولخاصل أن القول بمقدورية أحد طرفي العمل هو شرط التكليف يستلزم أن يكون

الرهبان غير مقدور، فيكون مثله مثل لحركة من الزمس، مع أن العرق بدهي

دلائل الأشاعرة على كون القدرة مع الفعل لا قبله وذكر المصنف لهم ثلاثة أدلة:

١- قالوا أولاً إنها (القدرة) صفة متعلقة بالمقدور، كتعلق الصرب بالمضروب، ووجود المتعلق (بكر اللام) بدون المتعلق (بفتح اللام) محال، فكما أن تعلق الصرب ووجوده قبل وجود المضروب المفعول محال، كذلك وجود القدرة وتعلقها بدون وجود الفعل المقدور محال، فلا بد أن تكون القدرة مع الفعل الذي تتعلق به.

وأجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين قل (أولاً!): بأنه منقوض بقدرة هي صفة الباري تعالى، فلا بد كانت ثابتة و موجودة في الأزمن ولم يكن شيئ من المقدور بوجوده، وإلا، أي وإن لم يكن كذلك لزم قدم العالم الذي هو مقدور الله تعالى، لأنه لا بد أن يكون العالم المقدور موجوداً في الأزمن مع القدرة التي تتعلق به.

وأما الثاني فليست القدرة صفة متعلقة بالمقدور الموجود، بل هي (القدرة) صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور، (سواء كان المقدور موجوداً أو معدوماً) فلا تستدعي وجود المقدور، وقال إمام الحرمين: "من أنصف نفسه علم أن معنى القدرة، هو التحكّن من الفعل، وهذا إنما يُعقل قبل الفعل"

وقوله تعالى: ﴿لَا يَكْتَلِبُ اللَّهُ تَلْأً إِلَّا وُسْعَهُ﴾ يدل على أن الله تعالى أعطى كل أحد سعة و طاقاً و قدرة العمل بما يريد منهم، ثم كلفهم به.

٢- وقالوا (الأشاعرة) ثانياً إنها (القدرة) عرض، وهو لا يبقى زمانين (حتى كانت موجودة قبل الفعل) فتقدمت على هذا الفعل لتقيمت قبل وجوده، فلم تتعلق بالفعل عند وجوده.

والجواب عن هذا الدليل أيضاً بوجهين:

الأول لا نسلم عدم بقاء الأعراض إلى زمانين، فإن جمهور الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من العقلاء قالوا ببقاء الأعراض إلى أزمنة طويلة، بل قد قدموا الزمان الذي

كأن يقول فيه اساس الاعراض إذا وجدت تتلاشى وتعدم، وكثرة وسائل حفظ الاعراض عن لواء جمعت أعراض الناس عن عار هذا الإنكار لخطأ

وكان أن لو سلم عدم البقاء (بقاء لأمثال وجريبات القدرة) فاشترط (أن شرط التكيف) هي الطبيعة الكمية بقدرة التي تبقى بتوارد الجريبات والأمثال، والطبيعة لكلية لا تنسى ولا تزول

٣- وقد لولا ثبات لا يمكن الفعل قبله، أي قبل وجود نفسه، فلا يكون الفعل مقدوراً قبل وجوده، فأين تقديم القدرة عن الفعل؟

وأجل المصنف في رده وقال وهو باطن كياترى فوجه بطلان هذا الدليل أنه ملبوض بقدرة ابرارى تعالى، فإن الأفعال كلها تحت قدرته تعالى قبل وجودها، وبعد وجودها، فلا يتوقف تعلق قدرته بالمقدور بعد وجوده، لتكون القدرة مع الفعل، وأيضاً وصف قبلية الفعل على نفسه ممتنع باندات، وأما ثبوت إمكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده بالفعل، فغير مستحيل، بل ضرورى وإلا يلزم الانقلاب من الإمكان إلى لامتناع وانقلاب الحقائق من مستحبات

فائدة

وقد جمع الإمام الرارى بين المذهبين وقال إن القدرة يطلق على معينين

١- على مجرد القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها إلى الضدين (كالكفر والإيمان) سواء، وهي قبل الفعل.

٢- على القوة المستجمعة شرائط التأثير، ولو عادية، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين معاً، بل هي بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر، وإنما مع الفعل، ففعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القدرة المستجمعة، والمعزلة (أردوا) مجرد القدرة التي تكون مع الفعل، انتهى كلام الرارى

٧ المسألة المتفرعة على كون القدرة قبل الفعل أو معه

القدرة يتعلق بالأمور المتصادة، خلافاً لهم مطلقاً، لا معاً ولا بدلاً

القدرة (الواحدة) تتعلق بالأمر المتضادة (كالكرم والإيمان والصدق والكذب، والحركة والسكون والقيام والقعود)

(١) وهذا عند الماتريدي والمعتزلة، (٢) خلافاً لهم أي للأشاعرة، فإنهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالأمر المتضادة مطلقاً لاسمياً بأن يكون نسبتها إلى الضدين سواءً، ولا بدلاً بأن يتعلق أولاً بهذا وثانياً بهذا آخره، بل كل قدرة مختصة بهذا لا يوجد ذلك الضد إلا معها.

٨ مسألة تقسيم القدرة إلى الممكنة والميسرة

قسم الحسبية القدرة المشروطة إلى ممكنة ميسرة بسلامة الآلات وصحة الأسباب، وهو تقسيم بالارتم، وإلى ميسرة فاصلة عيها فضلاً منه تعالى باليسر، والأولى إن كان العمل بها مع العزم غالباً فالواجب الأداء عيناً، فإن فات بـلاتقصير لم يأنم، ووجب القضاء إن كان له حنفه، وإلا فـلأقضاء ولائتم، وإن قصر أنم مطلقاً، وإن لم يحسن غالباً وجب الأداء ليترب القضاء كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت، خلافاً لرفر رحمه الله تعالى لاعتباره قدر ما يجتمله

وفي التحرير لأنه لا قطع بالأخير لإمكان الامتداد أقول يلزم أن لا يقطع بالتنسيق، وقد يقطع، وأيضاً الامتداد إما بزيادة الأجزاء، فيتسع ولا نزاع فيه، أو بالمد والبسط فيلزم بطلان القول بالجزء، وأيضاً المناط الأخير الواقعي، لا الأخير العلمي، فالأولى أن يقال لا قطع بانقضاء الأخير لإمكان البقاء، وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع، وهذا كله جدل

والحق القول بترتب القضاء، إما على نفس الوجوب، كما في السائم، أو على وجوب جزءه من الأداء، كما في العمل إذا فسد فتدبر وأما الثابتة (القدرة الميسرة) فيتقيد بها الوجوب، كالزكوة، فإنه شيء قليل من كثير مرة بعد المحول مرة، ولهذا سقط بالهلاك وانقضى بالدين

قسم لجمعية القدرة التي هي شرط التكليف إلى ممكنة وميسرة

١- فالقدرة الممكنة ميسرة (معروفة)؛ بسلامة الآلات و صحة الأسباب، وهو تيسير (تعريف) باللائم لأنها أدنى ما يمكن به المأمور من أداء المأمور به، بدياً كد أو ماب، ولا شك أن سلامة الآلات و صحة الاسباب لازمة للقدرة، ودليل لوجودها فأقيمت مقامها في تعلق الأحكام

٢- والقدرة الميسرة : هي التي يتمكن بها العبد من الفعل مع اليسر، كالقدرة المشروطة في إيجاب الزكوة، من المال التام الفاضل عن الخواص الأصلية، الذي حال عليه الخول- شرط الله فيها زيادة اليسر فضلاً عن تعالي عن عباده باليسر، والقدرة الأولى (الممكنة) شرط لأداء كل واجب، لكن إن كان إتيان الفعل بسبب هذه القدرة مع العزم و إرادة الفعل في غالب ظنه، فالواجب على المكلف أداء ذلك الفعل عبأه لإمكان الأداء، وحصول موجب التكليف، فإن طأت ذلك الواجب من المكلف بلا تفصير (منه) لم يأنم ووجب عليه القضاء إن كان له (لهذا الواجب) خلف، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها" وإن لم يكن له خلف (كصلاة العيدين والجمعة) فلا قضاء ولا إثم، وإن قصر في أدائه أثم مطلقاً) سواء كان له خلف أم لا) وإن لم يكن الفعل مع هذه القدرة مراداً أداءه على غالب ظنه، بل وجب الأداء ليرتب عليه القضاء، أي ليظهر الوجوب في القضاء، فإنه فرع وجوب الأداء وعدمه، ووقت ذلك الفعل العائب على الظن عدم إمكان أدائه كالأهنية (أي وقت صيرورة العبد أهلاً للتكليف) في الجزء الأخير من الوقت، فالذي يصير أهلاً للتكليف في الجزء الأخير من وقت الصلاة بحيث لا يسع أدائها، فالصلاة واجبة عليه لكن (للاداء) بل للقضاء ها، وهذا مذهب جمهور الحنفية فتجب الصلاة على من أسسم في هذا الجزء، وعلى صحن بلغ، وعميون أفاق وحاتض ظهرت فيه فهذا الوجوب لأجل القضاء، لأن الأداء لا يمكن في ذلك الجزء القليل، فوجوب القضاء على هؤلاء معجزهم عن الأداء الواجب عليهم بالقدرة الممكنة

خلافاً لوفر لأنه يعتبر لوجوب القضاء إدراك ما يحتمل الأداء من الوقت، فالجزء

الأخير لا يمتثل الأداء، فكيف يجب قضاء فعل لم يجب أداءه ؟ فلا يكون لقضاء وجماً
على هؤلاء عند زفر

وفي " تحرير الأصول " لابن المههم في الرد على زفر . (وإنما يجب القضاء على
هؤلاء المكلفين في الجزء الأخير من الوقت) لأنه لا قطع يكون ذلك الجزء أخيراً لا يمكن
فيه لأداء، لإمكان الامتداد، أي إمتداد الوقت بهبطاء حركة الشمس (هذا عجيب
منه، ولم يمتد الوقت للنبي صلى الله عليه وسلم يوم غزوة الخندق، فكيف يمتد لكافر
أسلم، أو صبي بلغ أو مجنون أذوق في ذلك الجزء ؟)

ويرد المصنف على كلام صاحب " التحرير " ويقول :

١- أقول : والامتداد ليوشع لم يكن لأجل أداء الصلاة، بل كان لأجل الفتح على
الكفار، وثانياً أنه كان معجزة لنبي من أنبياء بني إسرائيل، فلا يقاس عليه غيره، وأيضاً
يلزم مما في " التحرير " أن لا يقطع ولا يؤخر بالتضييق (تضيق وقت نما) لاحتمال
الامتداد، وإنما يقطع بتضييق الوقت بسبب قرب الشمس من الأفق طلوعاً أو غروباً .

٢- وأيضاً قال في الرد على صاحب " التحرير " في صورة احتمال الامتداد : إنه
لا يخلو الامتداد عن الحدلين : إذ يمتد الوقت بازدياد الأجزاء، فيتسع الوقت حينئذ،
ولا نزاع فيه ، أو يمتد بالمذوالبسطة (أي يمتد الجزء الأخير وبسطه) ويلزم منه تقسيم الجزء
الأخير الذي لا يتجزأ فيلزم منه بطلان قول المتكلمين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ
ولا يتقسم .

٣- وأيضاً قال في الرد عليه : إن المناط وما يتعلق به التكليف هو الجزء الأخير
الواقعي النفس الأمري من الوقت ، لا الجزء الأخير الفرعي العلمي الذي نحن نقول إنه
هو الجزء الأخير ، ولا يمتد ما هو جزء الأخير والعنى ليس بعده جزء .

فالأولى في توجيه كلام جمهور الحنفية (من أن وجوب القضاء لأجل وجوب الأداء
في الجزء الأخير من الوقت وعدم إمكان الأداء فيه) أن يقال : لا قطع ، أي لا جزم بانقطع
الجزء الأخير من الوقت لإمكان البقاء ، أي بقاء الجزء الأخير وامتداده ، ولما أورد على هذا
القول بأن الفعل الممتد الطويل ، كالصلاة ، كيف ينطبق على قليل من الوقت وهو الجزء

الأخير حتى تؤدى فيه ، فهذا باطل ، يجب عنه بقوله ، وبطلان انطباق الفعل الكبير للظوميل (مثل الصلاة) على مثل هذا الوقت الضعير القليل (الجزء الأخير) ربما يجمع دعوى ذلك البطلان ، وقال المصنف في "تعليقه" على هذا المقام: وما يؤيد هذا المع مذكوره لملاسة في الحركة السريعة والبطيئة ، مع أن البطوء ليس لتخلل السكتات (جمع اسكون) أن الزمان الواحد منطبق عليها وهذا البيان (بالسبة إلى الجزء الأخير من الوقت) كله جمل للارام الخصم وإسكانه ، لا تحقلى لإليات ما هو الحق .

والحق (القول التحقلى في مسألة القضاء بعد الضيرورة مكلماً في الجزء الأخير من الوقت) هو القول بترتب القضاء على أحد الأمرين

١- إما على نفس الوجوب كما في النائم ، حيث تكون الصلاة عليه واجبة حين النوم ولا يستطيع الأداء ، فيجب عنه القضاء ، كذلك الأداء في الجزء الأخير من الوقت غير ممكن لقله الوقت فيجب عنه (على من صار مكلماً في الجزء الأخير) القضاء .

٢- وإما بترتب وجوب القضاء على وجوب جزء من الأداء ، كما في النفل الذي شرع فيه ثم أفسد ، فإنه يجب عليه القضاء بعد ما أفسد جزءاً من نفيه الذي إذا ، صيانة لما وجب عليه حفظه من الجزء المؤدى وكذلك فيما نحن فيه لما وجب جزءاً من الواجب بإفراك الجزء الأخير من الوقت وجب قضاء الواجب كاملاً ، صيانة لما وجب عليه من جزء الواجب .

وقوله "فتنتر" إشارة إلى أنه لا دليل على وجوب جزء من الواجب؛ لأن الشرع ما أمرنا بتكميل أجزاء الأعمال الناقصات ، وما كلفنا بامتثال الأجزاء فقط .

وأما الثانية (القدرة المتيّرة) التي توجب تسر الأداء على المكلف ، فيعتد بها وجوب الأداء في العبادات المالية ، وأما القدرة الممكنة فيعتد بها نفس الوجوب ، كالقدرة على الزكاة ، فإن وجوبها مشروط بالقدرة المتيّرة ، فإن مقدار الواجب في الزكاة شيء قليل من مال كثير مزة في عام بعد حولان الحول ، فنكّل من القلة ، والمزة ، و بعد حولان الحول ، دليل اليسر وعلامة القدرة المتيّرة .

ولهذا (لأجل اعتبار اليسر في وجوب الزكاة) سقط وجوب الزكاة بهلاك

الصواب عند إتمام الحول، وينتهي وجوبها لأجل وجود الذين على الملك ؛ فإن أداء الدين من الخواص الأصلية.

٩ مسألة عدم اشتراط القدرة الممكنة للقضاء

لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا؛ لأن الاشتراط لأتجاه التكليف، وقد تحقق، ووجوب القضاء، بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب، فإذا لم يتكرر الوجوب لا يجب تكرار القدرة وأيضاً لو لم يجب إلا بقدرة متجددة لم يأنم بالترك بلاعذر، وقد أجمعوا على التائب، فيخص قوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ الآية بالأداء وقد خصصته نصوص قضاء الصوم والصلاة أقول إذا وجب في الحجر الأخير وعدمت القدرة في القضاء فالتائب مشكل والله اعلم بالصواب

لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا (الحنفية) لأن اشتراط القدرة الممكنة لأتجاه التكليف، وقد تحقق اتجاه التكليف لإيجاب الأداء حين وجود القدرة، ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب (وجوب الأداء) لاتحاد السبب (سبب وجوب الأداء ووجوب القضاء)، فإذا لم يتكرر سبب الوجوب، لا تتكرر القدرة أيضاً، وأيضاً لو لم يجب القضاء إلا بقدرة متجددة غير قدرة الأداء (الزم) أن لا يأنم بالترك القضاء بلا عذر، فمن فات عنه الصلاة، فترك قضاءها إلى آخر وقت الحياة، على أن القضاء موقوف على قدرة جديدة، ينتهي أن لا يأنم، وقد أجمعوا على تأنيبه.

فيخص قوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ بالأداء، أي لا بد في التكليف للأداء من الوسعة والقدرة، دون القضاء، وقد خصصه بالأداء نصوص قضاء الصوم من قوله تعالى ﴿فعد من أنهم آخر﴾ ونصوص قضاء الصلاة من قوله عليه السلام "من دم عن صلوة أرتبها فليصلها إذا ذكرها".

تمرد المصنف على هذا الدليل وقال

أقول إذا وجب واجب (كالضلاة) في الجزء الأخير من الوقت وعدمت القدرة في وقت القضاء بأن مات قبل القضاء فالتأيم لازم على مذهب الحنفية، ولكن هذا مشكل، لعدم تفصيل المكلف في الأداء؛ لأنه غير مقدور في الجزء الأخير، وكان تأخير القضاء جائزاً؛ لأن وقته موشع، ولاتأيم بالجائز.

والجواب عن هذا الإشكال أن هنا أمرين: نفس الوجوب ووجوب الأداء، ومدار الإثم على نفس الوجوب دون وجوب الأداء، فنفس الوجوب قد وجد وإن لم يهد وجوب الأداء، فالإثم على نفس الوجوب. والله أعلم بالصواب.

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف

والمراد بالمحكوم عليه: هو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله، لأنه تخيّم عليه (من جانب الشارع) بوجوب العمل عليه وليس معنى "المحكوم عليه" هو اصطلاح المطلقين "أي الموضوع الذي يثبت له المحمول، بل المحكوم عليه الذي يثبت له الوجوب والندب والإباحة والحرمة والكراهة .

١. مسألة شرط التكليف فهم المكلف الخطاب

فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا، ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال

لنا أن التكليف طلب الوقوع منه امتثالاً أو ابتلاء، وهو ممن لا شعور له به محال، لأنه فرع العلم وطلب المحال محال، على ما مر

قيل اللازم أن التكليف شرط عدم المهم محال، لا في زمان عدمه أقول لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف، ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء، فوجوده بدون محال والمحال محال في جميع الأوقات واستدل لوصح لوصح تكليف البهائم، إذ لا مانع يتخيل فيه إلا عدم المهم، وهو لا ينع، قيل: بل لعل المانع عدم استعداد المهم، ولا نزاع في اشتراطه

أقول. بل فيه نزاع أيضاً، فإن المازعين هم المجوزون للتكليف بالمحال، بل الحق على رأيهم منع بطلان التالي؛ فإن تكليف البهيمة بشيء ليس بأبعد من تكليف الإنسان بالجمع بين التقيضين، على أن عدم

استعداده في الشهيمة مع تماثل الحواهر كلها في الحقيقة، وأن كل شئ
يخلق الله تعالى اختياراً محل تأمل، فتأمل
قالوا أولاً كلف السكران، حيث اعتبر طلاقه وإيلاءه
قدنا، هو من ربط المسببات بأسبابها، كالصوم وشهود الشهر
أقول يشكل بصحة إسلامه، والحق أن السكران من محرم مكلف زجراً
فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما، فلزمه الأحكام، إلا الردة
لعدم القصد، فكأنه لزوم لا التزام؛ ترجيحاً لحجاب الإسلام
وثانياً قل الله تعالى ﴿لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ فكلموا حال
السكر بالترك

أقول بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة، كما
يفتضيه حده باختلاط الكلام والهديان، واعتبار أي حليفة عدم
التمييز في الحد الموجب للحد احتياطاً؛ لأن مبناه على الضرر، ومعنى
﴿حق تعلموا﴾ حق تيقنوا، وهذا لا تأويل فيه، والقوم التزموا بأنه نهي
عن السكر، كقولهم. لا تمت وأنت ظالم، أي لا تظلم فتموت ظالماً، هذا

وأول شرط التكليف عندنا (الماتر بديهة) فهم المكلف خطاب الشارع، ووافق
(في ذلك) بعض المجوزين لتكليف المحال (وهم بعض الأشاعرة)، والدليل لنا أن
تكليف العبد عبارة عن طلب وقوع الفعل منه امتثالاً (بالأمر إذا كان ممكناً) أو ابتلاء
(بالعزم على التسليم إذا كان قائلًا التكليف بالمحال) وهو أي وقوع الفعل منه أي ممن
لا شعور والإدراك له بالخطاب محال؛ لأن الامتثال والعزم على الطاعة فرع العلم بذلك
المطلوب أنما هو به، ولأن طلب شئ من شخص لا يعلم ذلك الشئ طلب المجهول
المطلق وهو أيضاً محال، وطلب المحال محال، كما مر في أول الباب الثالث

فيل في الاعتراض على هذا الدليل. اللازم من هذا الدليل أن التكليف بشرط
عدم الفهم، (عدم فهم المطلوب) محال، لاني زمان عدم الفهم، إذ الفهم في زمان عدم
الفهم ممكن، فإن التوجه إلى الفهم إنما يكون في زمان عدم الفهم، فلا يكون تكليف من

لا يفهم في زمان عدم الفهم تكليفاً بالمحال، والمدعى بطلان تكليف من لا يفهم في زمان عدم الفهم.

أقول في الجواب . إنه لما ثبت أن العلم بالخطاب أو الأمر أو الفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف، ضرورة التصور (العلم) بالامثال أو الابتلاء، فوجوده (وجود التكليف) بدونه (بدون العلم) محال، والشئ المحال في جميع الأوقات محال، فالتكليف بدون الفهم والعلم محال في وقت عدم الفهم، وإن كان الفهم ممكناً في وقت عدمه، لأن استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة الفهم، بل على فقدانه

ذكر الاستدلال الضعيف ثم الرد عليه

واستدل (في مختصر ابن الحاجب و تحرير ابن الهيثم) على ضرورة اشتراط الفهم للتكليف بأنه لو صح تكليف العاقل ومن لا يفهم الخطاب لصح تكليف البهائم (من الخيل والبغال والحمير) إذ لا مانع من تكليف البهائم التي تتخيل ولا تصور إلا عدم الفهم في البهائم ، وهو أي عدم الفهم لا يمنع التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف في الإنسان، فكذا لا يمنع عدم الفهم تكليف البهائم عندهم أيضاً.

قيل في ضعف هذا الاستدلال: يمكن أن يقال هذا أي عدم تكليف البهائم لأجل عدم الفهم بالفعل ممنوع ، بل لعل المانع عن تكليف البهائم هو عدم استعداد الفهم فيها ، ولا نزاع في اشتراط استعداد الفهم للتكليف ، ولا يوجد ذلك الاستعداد في البهائم، فقياس البهائم على ذوى العقول قياس مع المارق.

أقول. لا يصح قول المجيب . " ولا نزاع في اشتراط استعداد الفهم " بل في اشتراط الاستعداد بزاع أيضاً؛ فإن المازع في اشتراط استعداد الفهم للتكليف هم المجتورون التكليف بالمحال، لا غيرهم، فتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال، فهم لا يمنعون عن تجوير تكليف ما لا استعداد له، بل الحق في تزيف ذلك الاستدلال موافقاً على رأيهم (رأى المجتورين التكليف بالمحال) منع بطلان التالي (لو صح التكليف من غير اشتراط الفهم لصح تكليف البهائم) فقوله " لصح تكليف البهائم " جزاء (لو) وتالى الشرطية ووجه البطلان أنهم يقولون بالتكليف بالمتع ، فلا

سلم عدم صحة تكليف البهائم، فإن تكليف البهيمة بعمل ليس بأبعد من تكليف الإنسان بالمتنع، وهو اجمع بين الصديق (كالوجود والعدم والإيجاب والتلب) فوذ جؤروا التكليف بالمتنع فيجؤرون تكليف البهائم، وليس في تكليفها أئى استحالة، ثم قل المصنف عن أن الع أي راد على نحو برهم التكليف بالمتنع وجهان آحران الأول أن عدم استعداد المهمل في البهيمة مع تقابل الجواهر في الحقيقة الجسمية، بأن كمي يتحمله و يستعده أحد تلك الجواهر يتحمله و يستعده الآخر .
و ثلثى أن كل شئ يخلفه الله تعالى اختياراً (باختياره وإرادته) فهو محل تأمل، فتأمل.

هذا شرح قوله على أن عدم استعداده إلى قوله: محل تأمل فتأمل. ولفظ (عن) في هذه العبارة ليس بحرف الجز، بل هو بمعنى علا وارتفع وراد، لذا ترجمته (ب) زاد وقوله "فتأمل" أشار المصنف في تعليقه إلى مفهوم "التأمل" وقال إشارة إلى أنه يكفي (في الجواب) أن يقال المنفي من البهائم هو الاستعداد العادي (الذي يترتب عليه الأفعال، دون الدافى الذي يوجد في كل حيوان.

الاستدلال على عدم شرطية فهم الخطاب

للتكليف بوجهين

١ - قالوا أولاً لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف السكران الذى لا يفهم شيئاً، مع أنه قد كلف السكران؛ حيث أعتبر طلاقه وإهلاءه؛ لأنها يقع عن عدل الحفية، قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال ليس هذا من قبيل التكليف، بل هو من قبيل ربط المسننات بأسبابها، يعنى هذا من قسم الأحكام الوضعية، حيث يترتب المسنن بعد وجود السبب، كترتب وجوب الصوم بشهود الشهر والهلل، ثم رد على جوابه وقال أقول يشكل هذا الجواب لصحة اسلام السكران، فهذا علامة كونه مكلفاً وقد كان الإسلام واجباً عليه، وقبول الإسلام أداء ذلك الواجب، والأداء فرع التكليف.

والحق في الجواب عن: يشكال الشكران أن السكران إذ كان سكره من فعل محزم فهو مكلف رجراً باعتبار طلاقه وإيلانه، ووجوب العرامة عليه بإتلاف مال أحد فتصح عباراته من الضلالي والعناق وغيرهما، فلو لمه الإحكام، إلا رذته؛ فإنها لا تعتبر لعدم القصد، إذ الرذة تكون بقصد ترك الإسلام واختيار الكفر، وليس له في حال السكر قصد، وإرادة صحيحة، فكأنه (اختيار الرذة) لروم تكفر عليه من غير اختيار، دون التزام الكفر (ولروم الكفر ليس بكفر) وإنما يكون في رذته لروم، دون الالتزام ترجيحاً لجانب الإسلام.

٢- وقالوا ثانياً قال الله تعالى ﴿ لا تفرها الصلاة واتم سكارى ﴾ فكلفوا في حال السكر بترك الصلاة، فعلم أن السكران مكلف.

أقول في الجواب عن استدلالهم هذا ليس فيه دليل على كون الشكران مكلفاً مع عدم فهم الخطاب، بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة (في بعض الأمور) كما يقتضيه (الفهم في الجملة) حد السكران وتعريفه باختلاط الكلام والهديان أي علامة السكران هذان الأمران، واعتبار لإمام أبي حنيفة عدم التمييز بين الأشياء في تعريف السكر الموجب للحد والعقوبة احتياط منه، وليس هذا نصي الفهم في الجملة، لأن معنى الحد على الدرء والدفع شرهاً، وقوله عليه الصلاة والسلام: "أدرء وا الحدود بالشبهات" حديث معروف، ومعنى الآية اللاحقة ﴿ حتى تعلموا ما تقولون ﴾ أي حتى تتقوا ما تقولون، فإن في حال السكر لا يمكن بما يقول، بل يحصل له مجرد الظن، فالسكر ينافي اليقين الذي يحصل في نهاية الفهم، ولا ينافي الفهم الذي لا يدمسه في توجه الخطاب

وهذا الذي ذكرنا في مفهوم ﴿ حتى تعلموا ﴾ ليس بتأويل، بل هو تفسير، فإن العلم المذكور في الآية هو اليقين، وإلا فنفس الظن حاصل لهم، ومن أجل ذلك يختلطون في كلامهم، وأما القوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما فقد التزموا التأويل في هذه الآية، وقالوا بأنها نهي عن السكر، أي لا تفرها السكر، أو لا تشرب مسكراً فنفرها الصلاة سكراناً، والحال أنكم تصلون، فلا تعلمون ما تقولون كقولهم "لا تمت وأنت ظالم" أي لا تظلم فتصوت ظالماً، فخذ هذا

٢ مسألة تكليف المعدومين حين نزول التكليف

معدوم مكلف حلاًّ نستعمله والمراد المتعلق العقلي، لا التجيزي
 لأن ولا نه يحكى لتكليف رلياً لتوقعه على التعلق، وهو أزل؛ لأن
 كلامه أزل، لا امتناع قبله الحوادث مداته تعالى، وفيه ما قبله، قالوا يلزم
 أمر وهمي، من غير متعلق موجود، وذلك سفه وعبث، قلنا إنما يلزم
 ذلك لو كان لطلب في الأزل تجزيراً، وأما لو كان من سيكون فلا، كأمر
 الرسول ﷺ في حلف

وبذلك اندفع ما قيل إن تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع، ضرورة أن
 الإضافة لا يتحقق بدون المضاف إليه، وذلك لأن الامتناع في التعلق
 التجيزي، وأما العقلي فيكفي له العلم، فتدبر
 قيل السفه والبعث من صفات الأفعال، والكلام النفس من الصفات
 فلا يتصف بهما

أقول. الأمر طلب، والطلب يتصف بهما إجماعاً
 اعلم أن عبدالله بن سعيد بن القطان من الأشاعرة ذهب مستخلصاً
 عن الروم إلى أن كلامه تعالى ليس في الأزل أمراً وبهياً أو غيرهما، بل
 القديم هو الأمر المشترك، والأقسام حادثة

أورد عليه أن هذه أنواع ومستحيل وجود الجنس إلا في ضمن نوع ما،
 وأجاب بسع أنها أنواع، بل عوارض بحسب التعلق، ويجوز خلوه عنه
 أقول وجود المقسم بدون وجود قسم ما محال، وإن كان التقسيم
 باعتبار العوارض، فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه
 العوارض، وهو لا يعقل، مع أنه قال إن القديم هو المشترك هنا
 حذف، فتدبر

وأيضاً لا يكون المعدوم حينئذ مكلماً؛ إذ لا تعلق، قالوا يلزم قدم عدم
 التناهي، فإن المتعلق يريد غير المتعلق بعمره

والجواب أن التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري، فإنه صفة واحدة أزلية، كالعلم والقدرة، وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب التعلقات، لا باختلاف الدائيات، هذا

الإسان المعدوم (غير المخلوق) الذي يخلقه الله تعالى فيما يستقبل مكلف، خلافاً للمعتزلة، والدليل النقل ل قوله تعالى ﴿لأبذركم به ومن بلغ﴾ أي أوحى إلى هذا القرآن لأبذركم به أيها الحاضرون، وأبذركم به من يخلقه الله تعالى ويمكركم تبليغ الوحي (القرآن) إليهم.

أما المعتزلة (١) فقالوا أولاً إذا امتنع تكليف الغافل والنام فالمعدوم ألبق بامتناع تكليفه، ولما كان الظاهر من المعدوم الذي كان معدوماً عند الخطاب شفاهاً أراد المصنف أن يعنى المراد من المعدوم فقال والمراد منه (من تعلق التكليف بالمعدوم) هو التعلق العقل الذي يكفي فيه إمكان وجود المكلف في وقت ما، لا التجيزي الذي يقتضي وجود المكلف بالفعل، وهو معدوم

و(الدليل) لنا (للأشاعرة والماتريدية) على أن المعدوم يتعلق به التكليف العقل، أنه إذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف صفة أزلية، لتوقفه على التعلق بالمكلف المخلوق الحادث، واللازم باطل، فكذا الملزوم (عدم تعلق التكليف بالمعدوم)، والحال أن التكليف عبارة بخطاب الله تعالى كلامه وهو أزلي، لا امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، بمعنى لو لم يكن الكلام (والخطاب) أزلياً لكان حادثاً، وهو صفة له تعالى، فيكون قائماً بذاته تعالى، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع.

قوله " وفيه (في هذا الدليل) ما فيه " (من الإشكال) قال المصنف في تعليقه عليه فيه إشارة إلى مقال المعتزلة من أن كلامه تعالى حادث ليس بقائم به تعالى (كائن الحوادث إلى ما ذهب إليه الكرامية من أن كلامه تعالى مع حدوثه قائم به، لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى

دليل القائلين المعتزلة وأتباعهم، بامتناع تكليف المعدوم

قائوا لو كان المعدوم (مكتفياً بمرم وجود أمر ونهي) من غير متعلق بوجوده ومكلف بوجوده يتعلق به لأمر والنهي، وذلك (وجود الأمر والنهي من غير متعلق (مكلف يتعلق به) سفة وعبث، فإن اطلب من المعدوم سفة وغير معقول، ولأن مقصود من التكليف الامثال في الأمر والاجتناب في النهي، وفي تكليف المعدوم هما غير متصوران، فيكون عبثاً.

فلا في جواب هذا الاستدل إنما يلزم ذلك (أي المذكور من السفة والعبث) لو كان التكليف وطلب الفعل من معدوم في الأزل تنجيئاً ونقدماً، بأن يؤمر بربط الفعل ولنهي عن إتيائه في حال عدم المكلف، وأما لو كان التكليف وطلب الفعل ممن سيكون ويمجد في المستقبل بأن يأتي به عن تقدير لوجوده، فلا يلزم السفة والعبث.

مثاله كمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقه، أي في حق المعدومين في عصره الميمون من المكلفين الذين يؤدنون إلى يوم القيمة.

وبذلك (أي بما ذكر من أن الاستحسان بما يلزم عن تقدير الطلب التنجيئ لا التعليق الذي يكون الطلب والتكليف معلقاً بوجود المكلف في الخارج، مع شرائط لتكليف) اندفع ما قيل (في حواشي الفاضل ميزاجان عن "شرح مختصر الأصول") من أن تحقق التعلق (تعلق الأمر والنهي) بدون التعلق (المكلف) ممنوع، ضرورة أن الإضافة (أي التعلق) لا يتحقق بدون المضاف إليه (أي التعلق) أي إضافة الأمر والنهي وسببها لا يتحقق بدون التسبب إليه وهو المكلف، وذلك، أي وجه الاندفاع بما ذكر؛ لأن الامتناع (امتناع تحقق الإضافة بدون المضاف إليه الذي هو مكلف) ممنوع يكون في التعلق التنجيئ، وهو ان يكون الطلب تنجيئاً في تعلق الأمر والنهي بالمأمور، المكلف لمعدوم، وأما التعلق العقل التعليلي (المعلق بوجود المكلف في الخارج في المستقبل) ويقال له "العقل" لأنه لا يدرك إلا بالعقل، لأن الفعل المحسوس غير موجود، فيكفي له العلم بوجوده، المكلف في الزمان المستقبل

وقوله "تدبر" يكشف عنه صاحب كشف المبهم ويقول: لعله إشارة إلى أنه

يلزم من هذا أن الكلام الأرتى الذى هو كلام نفسى لا يكون فيه تنجيز التكليف (حتى يرد عليه الإشكال) وإنما يكون التنجيز في الكلام اللفظى (أى يكون تنجيز التكليف في الكلام اللفظى) فكيف يصح تصريح المعنى بأن انفسى مدلول الكلام اللفظى، (فما كان موجوداً في الدال لا بد أن يوجد في المدلول أيضاً)

(وقيل في رد استدلال القائلين بأن المعدوم ليس بمكلف) - أن السفة والعبث للآزمين من تكليف المعدوم ههنا صفات، لأفعال، يدلان على أن فاعلها سفيه وعابث، والكلام النفسى عند الأشعرية من ليل انضدت الذاتية، فلا يتصف الكلام النفسى بهما (بالسفة والعبث)

قال المصنف في جواب هذا الرد إن لانسم أن الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفة والعبث، بل بعض الصفات تتصف بهما، كيف لا تتصف؟ والأمر طلب الفعل من الأمور، والطلب يتصف بهما إحداهما وبين لمتعزلة، فلا يصح القول بأن الكلام النفسى لا يتصف بهما.

إنكار عبد الله بن سعيد بن القطان عن كون كلام الله أمزاً ونهياً وغيرهما

اعلم أن عبد الله بن سعيد (حال كونه) من الأشعرية ذهب لأجل استخلاص نفسه عن لزوم السفة والعبث في كلام الله (بلى أن كلامه تعالى تعالى ليس في الأزل أمراً أو نهياً أو غيرهما) (من الإخبار والاستخبار (الاستفهام) والنداء والتعجب) بل (قال). الكلام القديم هو الأمر المشترك بين الأقسام، وأما الأقسام فحادثة لحدوث تعلقها بالمتعلقات الحادثة.

وأورد على هذا الرأي بأن هذه الأقسام أنواع للكلام القديم المشترك، وهو جس لها، ومستحيل وجود الجنس إلا في ضمن نوع مامن تلك الأنواع، لأن الطبيعة لا وجود لها في الخارج إلا بوجود أنواعها

وأجاب عبد الله بن سعيد بمنع أن تلك الأقسام أنواع للكلام المشترك القديم، بل هي (تلك الأقسام) عوارض ذلك الكلام المشترك القديم بحسب تعلقها به حين الحدوث، فليس ذلك الكلام المشترك القديم جنساً لهذه الأقسام، بل هو معروض لها

باعتبار تعلق تلك الأقسام به ويجوز نحو ذلك الأمر المشترك عن التعلق بتلك الأقسام، كما كان في الأول قبل صدور الأمر والنهي وغيرهما، لحدوث ذلك التعلق .

ثم أورد المصنف على هذا الاستدلال، وعلى رده بأسلوب آخر فقال : أقول في رد هذا الجواب بوجه آخر بأننا سلمنا أن تلك الأقسام ليست أنواعاً للكلام القديم حتى لا يمكن وجوده بدونها، ولكن لا شك أنها أقسام للكلام القديم المشترك، وهو مقسم لها، ولكن لا شك أن وجود المقسم (الكلام القديم المشترك) بدون قسم ما محال، هذا إذا كان انقسامه قبل اعتبار العوارض، وإن كان انقسامه باعتبار العوارض، فيلزم عليه (على عبدالله بن سعيد) لقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض، وهو لا يفعل، لأنه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض، فيلزم وجود قسم ما بدون هذه العوارض أيضاً، لأن قسم ما عبارة عن شيء مع عرض من العوارض، فوجود قسم ما هو وجود عارض ما، فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض قول بوجود عارض ما بدون عارض ما هذا تناقض، فإن وجود الشيء مع عدمه محال.

مع أنه (عبدالله بن سعيد) قال إن القديم هو الكلام مشترك، دون أي قسم، هذا خلف أي لائق أن يطرح في الخلف ولا يقع عليه النظر، لأنه فرض القدم في الكلام المشترك.

وقوله "فتدبر" لعله إشارة إلى أن انقسامه بالنسبة إلى العوارض عن نحو من تقسيم باعتبار رعاية العوارض قبل عروضها، وتقسيم بعد عروض العوارض، والفرق أن الأول تقسيم من ابتداء الأمر، والثاني تقسيم بعد عروض العوارض. وأيضاً (يلزم عليه) أن لا يكون المعدوم حيث هو مكلفاً، إذ لا تعلق للكلام الأول بأمر أو نهي وغيرهما في الأول.

وقالوا أيضاً، إن تكليف المعدوم فرع قدم الكلام الإلهي بأقسامه من الأمر والنهي وغيرهما، وقديم الكلام بأقسامه محال، لأنه يلزم قديم عدم التناهي، بمعنى يلزم منه كون الأمور غير المتناهية قديمة، إذ أقسام الكلام باعتبار التعلق (من أنواع الكلام من الاستفهام والنداء والأمر والنهي) فمن الكلام (الأمر) المتعلق به غير الكلام المتعلق

بعمرو، ضرورة تغير الإضافة باعتبار تغير المضاف إليه ، وهو متعلقها (متعلق الإضافة)

ثم ذكر المصنف الجواب عن دليلهم وقال: لا تعد في الكلام بالذات، وإنما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات ، وهو تعدد اعتباري، فإن الكلام (كلام الله) صلة واحدة أصلية كعلمه وقدرته، وانقسام الكلام إلى الأنواع والأفراد إنما يكون باعتبار المتعلقات ، لا بحسب الاختلاف ذاتاً، بأن يكون كل نوع أو فرد ذاتاً على حدة، بخلاف هذا. والمتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها أيضاً اعتباري ويقدم الأمور الاعتبارية لا بأس به ، فإنها تنتهي بانتهاء الاعتبار، والمراد بالأنواع الأمر والنهي والاستفهام وغيرهما ، وبالأفراد أمر تعلق بزبد، ونهي تعلق بعمرو.

٤ مسألة التكليف بالفعل الممكن الذي انتفى

شروط وقوعه عند الأمر

الفعل الممكن الذي تمت شرائط وجوبه إذا علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، هل يصح التكليف به؟ قال الجمهور يصح بخلافاً للمعتزلة، والإمام، وفي الجهل يصح اتفاقاً لا يقال قد تقدم أن الإجماع منقاد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع، معلوم أن كلما لا يقع فيانتفاء شرط من إرادة قديمة أو حادثه، فحكاية الخلاف مناقضة؛ لأننا نقول ذلك الإجماع بالنظر إلى الإمكان الدائ، كما يدل عليه كلام بعض المحققين عند نقل الإجماع، حيث قال: وإن ظن قوم إنه ممتنع بعينه فالخلاف هنا في الوقوع بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية

لنا لو لم يصح لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت العمل؛ لجواز أن لا يوجد شرط، وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله، وذلك باطل للإجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن، بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب إجماعاً، وهو فرع تحقق الوجوب

قدوا أولاً ما عدم شرطه (فهو) غير ممكن، والإمكان شرط التكليف،
 قد لشرط (هو) الإمكان العادي، وهو لا يباي الامتناع لعبيره، وأيضا
 مستقوض محفل الأمر بعدم الشرط في الواقع، إذ لا دخل للمعلم في الإمكان
 والامتناع، فإنه تابع للمعصوم
 وثب بوضوح مع علم الأمر لصح مع علم المأمور؛ لأن عدم الحصول
 مشترك، واللازم باطل اتفاقاً
 قلنا بل لا انتفاء العائدة

انصهر لمحر الذي تمت شرائط لزوم وجوده إذا علم الأمر (الشرع) انتفاء
 (عدم) وجود شرط وقوعه عند وقته، هل يصح التكليف به (أم لا؟) قال الجمهور
 يصح خلافاً للمعتزلة وإمام الحرمين، وإنما يكون الراجح في شرط الوقوع الذي لم يكن
 شرطاً لوجوب الفعل، إذ عند انتفاء شرط وجوبه أو عدم علم الأمر بانتفاء شرط
 لوجوب لا يتحقق التكليف، إذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب ضرورة الوجود
 وفي صورة عدم علم الأمر بانتفاء شرط وقوع الفعل، يصح التكليف به اتفاقاً
 كشيء أمر عبده بخياطة ثوب غداً وهو جاهل عن بقاء حياة العبد إلى العبد

ولما عترض ابن النهماء في التحرير وقال وقد تقدم (في الباب الثالث في مسألة
 متبع بتكليف بالمحال أن الأجماع معتقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع من
 المكلف (كأخبار أبي جهل) ومعلوم أن كلاً لا يقع من المكلف (فإنما يكون عدم وقوعه
 بانتفاء شرط وقوعه) من إرادة قديمة (هي إرادة الله تعالى أي لم يرد الله وقوعه، وإنما من
 إرادة جديدة (وهي إرادة العبد) أي لم يرد العبد

فحكاية لخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة في تكليف ما لا يوجد شرط وقوعه عند
 وقته من لغة وإبطال لهذا الأجماع، فأجاب عنه المصنف وقال لا يقال (هكذا) لأننا نقول
 في الخبر إن ذلك الأجماع (على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع) كان بالنظر إلى
 الإمكان الذي (أي ذلك التكليف ممكن في حد ذاته) كما يدل عليه (على أن المراد بالصفة)
 الإمكان الذاتي كلام بعض المحققين عند نقل الإجماع (على صحة هذا لتكليف) حيث

قال وإن ظن قوم أنه (التكليف بما علم الله أنه لا يقع من فلان) تمتنع لغيره (أي بسبب علم الله تعالى بعدم وقوعه) والخلاف هنا (بين الجمهور والمعتزلة) في وقوع ذلك التكليف عملاً ووجود مصداقه، بعد الاتفاق على إمكانه الذاتي وصحته صحة ذاتية، أي بعد الاتفاق على إمكان ذلك التكليف إمكانياتاً ذاتية وصحته في حد ذاته.

دليل الجمهور على جواز التكليف بالفعل الذي علم

الأمر انتفاء شرط وقوعه

والدليل (لأنه) لم يصح التكليف بذلك الفعل الذي لم يعلم أحد أنه مكلف به قبل وقت الفعل (فلا ينهياً له) لحوار أن لا يوجد شرط (من شروط وقوعه) وقد جتهدت جماعة ليهيئوا عن هذا الدليل، فأشار المصنف إليه بقوله وقد أنكروا قول العلم بالتكليف (بفعل ما) قبل وقته (أي وقت الفعل) أي لا يكون ضرورة العلم بالتكليف ضرورياً قبل وقت الفعل.

ثم أجاب عن هذا الإنكار بقوله: وذلك (الإنكار) باطل؛ للإجماع على تحقق الفعل، أي تحقق وجوبه على المكلف قبل التمكن، أي قبل كون المكلف قادراً على إتمام الفعل، بهذليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب (من الصوم أو الصلاة) إجمالاً، وهو أي وجوب الشروع فرع تحقق الوجوب، وتحقق الوجوب بالعلم، فلا بد أولاً من العلم بوجوب الواجب قبل أدائه في وقته

دليل المعتزلة من وجهين على عدم

جواز التكليف بذلك الفعل

١- قلوا أولاً: لو صحح التكليف بالفعل الذي علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لزم أن لا يكون الإمكان شرطاً في التكليف؛ لأن ما قديم شرط من شروطه فهو غير ممكن، (والحال) أن الإمكان شرط التكليف، فرد المصنف دليلهم بوجهين.

الأول: قلنا: الشرط في التكليف هو الإمكان العادي (دون الذاتي) وهو لا ينافي الامتناع لغيره (وهو عدم وجود شرط الوقوع عند وقته).

والثاني أن هذا الدليل أيضا منقوض بجهل الأمر (إذا كان إنساناً) لعدم وجود الشرط في الواقع، بأن يكون شرط الوقوع معدوماً في الواقع، ولا يعلمه الأمر فيما كان شرط وقوعه معدوماً في الواقع، وكان الأمر جاهلاً عن عدمه، فهو غير ممكن في الواقع، فقد فات شرط التكليف، وينقض الدليل فيلزم أن لا يصح التكليف به مع أنه صيغ اتفاقاً، لأنه لا يدخل لعدم الأمر بوجود شرط الوقوع (أو إمكان الفعل) ولا يعلمه بعدم ذلك الشرط (وإمتناع الفعل) فإن العلم تابع للمعلوم فإن كان المعلوم ممكناً فعلمه بصفة الإمكان، وإن كان ممكناً فعلمه بصفة الامتناع.

٢- وقالوا ثانياً لوصح التكليف بالفعل الذي عدم الأمر بانتفاء شرط وقوعه عند وقته، لصح التكليف به، مع علم المأمور انكف بانتفاء شرط وقوعه، لأن المانع من عدم صحة التكليف بالفعل الذي علم المأمور بانتفاء شرط وقوعه لا يتصور من غير عدم حصول الفعل في الواقع، وعدم حصول الفعل مشترك بين علم الأمر بانتفاء الشرط وبين علم المأمور بانتفائه، مع أن علم الأمر بانتفاء الشرط مانع عن التكليف، دون علم المأمور بانتفاء الشرط، ولكن يترجم من قولكم إن علم المأمور بانتفاء الشرط أيضاً مانع عن التكليف واللازم وهو صحة التكليف بذلك الفعل مع علم المأمور بانتفاء شرطه باطل اتفاقاً، إذ لا يصح لتكليف مع علم المأمور بعدم شرط وقوعه

قلنا في الجواب عن الدليل الثاني إننا لا سلمنا أن المانع عن صحة التكليف على تقدير علم المأمور بعدم الشرط هو عدم حصول الفعل، بل المانع عن صحة التكليف في صورة علم المأمور بعدم شرطه هو انتفاء العائدة من التكليف، فإن العائدة من التكليف إننا الامتناع أو الابتلاء بالعموم على الطاعة، وفي صورة علم الأمر بانتفاء الشرط تكون العائدة هي الابتلاء هل يعزم المكلف الطاعة أم لا؟.

٤ مسألة صحة إسلام الصبي العاقل

إسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة إسلام على رضی الله عنه، قال فخر الإسلام بثبوت أصل وجوب الإيمان عليه، لا وجوب الأداء، فإذا أسلم وقع فرضاً، كصوم المسافر، فلا يجب تجديده بالعلم، وتفاء شمس

الأئمة لعدم حكمه، وهو وجوب الأداء، وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن حكمه ذلك، بل ذلك حكم الخطاب، وإنما حكمه صحة الأداء عن الواجب

إسلام الضي العاقل صحيح، بدليل صحة اسلام عن، وإن علينا لما أسلم كان عمره سبع أو ثمانى أو عشر سنين على اختلاف الروايات، فدل فخر الإسلام الردوى بثبوت أصل وجوب الإيمان عليه (على الضي) لاجوب الأداء، فإذا أسلم اضي وقع فرضاً (أي يقع عن فرضه بعد بلوغه) كصوم المسافر يقع عن فرض رمضان، فلا يجب على الضي تجديد الإسلام في حال البلوغ

٢- ونفي أصل وجوب الإيمان عن الضي شمس الأئمة النرجسى، لعدم (ترتب) حكم أصل الوجوب عليه، وهو أي حكمه وجوب الأداء على (على الضي) ولا يجب عليه الأداء قبل البلوغ، وفيه (فيها ذهب إليه شمس الأئمة) نظراً؛ لأننا لا نسلم أن حكمه (حكم أصل الوجوب) ذلك، أي وجوب الأداء، بل ذلك (وجوب الأداء) حكم الخطاب، (و يرد حكم الخطاب بعد البلوغ).

وإنما حكمه (حكم أصل الوجوب) صحة الأداء عن الواجب، يعنى إذا أدى الضي الواجب يقع مسقطاً للواجب، وما نأ عن توجه الخطاب إليه قبل البلوغ

٥ مسألة اشتراط العقل للتكليف

العقل شرط التكليف؛ إذ به الفهم، وذلك متفاوت، ولا ينافى بعض قدر، فانيط بالبلوغ عاقلاً فالتكليف دائر عليه قال البيهقى الأحكام إما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة، وقبلها إلى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز؛ انتهى

فلا يجب أداء شئ على الصبي، خلافاً لأي مصور والمعتزلة في وجوب الإيمان؛ فإنهم ذهبوا إلى عقابه بتركه، وللقاضى أبي زيد؛ حيث قال بوجوب جميع حقوق الله عليه، إلا أن الأداء سقط بعد الصبي

لنا أولاً قوله عبه الصلا والسلام رفع القدم عن ثلاثة عن القائم
 حق يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل،
 وعرض الإسلام عليه بعد إسلام زوجته، لصحته، لا لوجوبه، وضربه
 بعشر على الصلاة نادياً للاعتياد، لا تكليفاً
 وثانياً عدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه، بخلاف البالغة
 أقول وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب عن العاقلة
 ولنا على القاضي أنه لو كان واجباً عليه، ثم سقط الوجوب دفعاً للمحرج
 لكان الآتي مؤدياً للواجب، كالمسافر إذا صام، والملازم باطل اتفاقاً،
 وليس رخصة إسقاط لعدم الإثم بالاتفاق، تدبر

واعلم أن العقل شرط التكليف، إذ به فهم الخطاب، وذلك العقل مضافات (في
 أفراد البشر بحسب الفطرة في كسب العلوم) ولا يباط (لا يتعلق ولا يرتبط). لتكليف
 بكل قدر من العقل، فأبسط (وغليل) التكليف بالبلوغ في حال العقل، لا في حال
 الجنون، وللتكليف دائرة عليه (على العقل)

قال البيهقي (في السنن الضعيفة أو (معرفة الآثار) الأحكام إنما تعلقت بالبلوغ
 بعد الهجرة، وأما قبلها إلى عام الخندق فكانت الأحكام تتعلق بالتميز، انتهى

(وإذا ثبت إمامة الأحكام بالبلوغ وتيسر اعتبار التمييز)، فلا يجب أداء شيء على
 الضيق، بخلاف أبي منصور (الماتريدي) (ومشايخ عراق) والمعتزلة في وجوب أداء
 الإيمان عليه، فإنهم ذهبوا إلى عده بتركه (بترك الإيمان)، وهذا خلاف النصوص
 الواردة في عدم تكليف الضيق ولو كان عاقلاً

وخلافه لفاضل أبي زيد الدهوسي في "التفويض" حيث قال بوجوب جميع حقوق
 الله تعالى من الإيمان وغيره عليه (عليه الضيق) إلا أن الأداء سلف عنه بعدر الضيق،
 لقصور الهدن

دليل الجمهور من وجهين ودليلاً على عدم وجوب شيء على الضيق أولاً قوله
 صلى الله عليه وسلم: "رفع القلم عن ثلاثة عن القائم حتى يستيقظ، وعن الضيق حتى

يحتشم، وعن المجنون حتى يفيق (و يعقل)، وأما عرض الاسلام على الضهي الكافر بعد
إسلام زوجته، فلصحة إسلامه، لا لوجوب الإسلام عليه، (وكذلك) ضرب الضهي اذا
بلغ عشرًا على ترك الصلاة يكون تاديئًا لا عتاده بالصلاة، لا تكليفيًا ووجوبًا

وثاب (دليلنا على عدم وجوب شئ على الضهي) أن عدم انفساخ نكاح الضحية
المراهقة التي قربت إلى البلوغ ولم تبلغ، لأجل عدم وصفها وبيانها بالإيمان، فإنها
لو كانت مكلفة ووجب عليها الايمان لانفساخ نكاحها لعدم وصف الإيمان، بخلاف
الست البالغة، فإنها لو لم تصف بإيمانها، ولم تبين أركانها انفساخ نكاحها فإنها مكلفة

ثم أراد المصنف الرد على الدليل الثاني وقال: أقول وفيه (إشكال وهو) أنه لا يذن
على ظني أصل وجوب الإيمان عن العاقلة، ويحتمل أن يثبت أصل وجوب الإيمان
عليها، ويسقط أداء الإيمان بمجرد الضمارة، لعدم انفساخ نكاح المراهقة مع عدم
وصفها بالإيمان لعدم وجوب إظهار الإيمان عليها، لا لعدم أصل الوجوب عليها،
وحجتنا على القاضي أبي زيد في قوله "وجوب جميع حقوق الله تعالى على الضهي" أنه لو
كان جميع حقوق الله تعالى واجبة عليه (بشمول الإيمان ثم سقط الوجوب) (وجوب
الأداء) دلفق للحرع فكان (الضهي) الأتي بالخطوق مؤدبًا للواجب، كالمسافر إذا صام (في
أثناء سفره) فإنه يعد من صوم رمضان واللازم (كون الضهي مؤدبًا للواجب) باطل
بالاتفاق، وليس هذا (سقوط وجوب الأداء عن الضهي رخصة إسقاط، لعدم الإثم في
العمل بالمعربة بالاتفاق، بخلاف القصر في الصلاة؛ فإنه رخصة إسقاط، فيأثم المكلف
في العمل بالمعربة، وهي الاداء كاملاً من غير قصر، فإن الضهي لو أتى بجميع حقوق الله
لا يأثم بل لو الدينه أجر.

قوله "تدبر" قيل: فيه إشارة إلى أن عدم الإثم لا يدل على كونه رخصة إسقاط؛
إذ لا يلزم تأنيبهم في كل ما هو رخصة إسقاط، كالمسافر إذا أدنى أربعاً، فإنه لا يأثم بأداء
الركعتين الأخرتين ويكون مسيئاً بالجمع بين العمل والفرض في تعزيمة واحدة، والجواب
أنه إساءة وهي إثم، وإلا فلم يكن مسيئاً.

٦ مسألة الأهلية وأنواعها وحكم كل نوع منها

الأهلية كاملة بكمال العقل والبدن، فيلزم وجوب الأداء، وقاصرة بقصور أحدهما، كالصبي العاقل، والمعتوه البالغ، والثابت معها صحة الأداء، والتمصيل في الصبي أن ما يتكون مع القاصرة، إما حق الله تعالى، وهو ثلثة حسن محض، وقبيح محض، وبين بين، وإما حق العبد، وهو أيضا ثلاثة نافع محض، وضرر محض، ودائر بينهما

والأول كالإيمان، لا يسقط حسه، وفيه نفع محض، لأنه مناط سعادة الدارين، فيصح منه، والحجر عن الشرع لم يوجد، ولا يليق به، وضرر حرمان الميراث، وفرقة الكاح، لكفر القريب، والروجة، ولو سلم فهو بالبيع، وكم من شيء ثبت نفعاً لا قصداً، كقبول هبة القريب من الصبي، مع ترتيب العتق

والثاني كالكفر، والقياس أن لا يصح، لأنه ضرر محض، وعليه الشافعي وأبو يوسف، لكن يصح استحساناً عندنا، وفي أحكام الأخر يصح اتفاقاً

وجه الاستحسان أن الكفر محذور مطلقاً، فلا يسقط بعذر غير مسموع، فتبين أمراته، ويحرم الميراث بالرد، وإنما لم يقتل، بل قيدا؛ لأنه ليس بمجرد الارتداد، بل بالحراية، وهو ليس من أهلها، ولا بعد البلوغ؛ لأن في صحة إسلامه خلافاً بين العلماء، فأوردت الشبهة .

والثالث كالصلاة وأحواتها من العبادات البدنية، فإنها مشروعة في وقت دون وقت، يصح مباشرته لنشوب والاعتقاد بلا عهدة، فلا يلزم بالشرع، ولا بالإسناد، ولا إجراء محذور احرامه، بخلاف ما كان مالياً، كالزكوة، لا يصح منه؛ لأنه فيه ضرر

والرابع كقبول الهبة، يصح مباشرته منه، بلا إذن وليه؛ لأنه نفع محض، ولذا يجب أجرة الصبي المحجور مع بطلان العقد، إذا كان حراً، أما

العبد فيجب له الأجرة بشرط السلامة، فلو هلك فالقيصة، لا الأجر، واستحق الرضخ مع عدم جواز شهود القتل بدون الإذن بالإجماع والخامس كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو يذن وليه، كما لا يملكه عليه غيره، قال شمس الأئمة السرخسي زعم بعض مشايخنا، أن هذا المحكم غير مشروع أصلاً، حتى أن امرأته لا تكون محلاً للطلاق، وهذا وهم، فإن الطلاق يملك بملك الكاح، ولا يصر فيه، وإنسا هو في الإيقاع، فلو تحققت الحاجة إليه لدفع الضرر لكان صحيحاً، وإنسا يجوز إقراض القاصي ماله من المولى، لأنه حفظ مع قدرة الاقتضاء بعلمه بخلاف الأب، إلا في رواية

والسادس كالبيع والإجارة وغيرها من المعارضات، ففيها بيع مشوب باحتمال ضرر، فيانضمام رأى الولى يندفع الاحتمال، فيملكه معه

ثم عند أبي حنيفة لما انفجر الفصور بالإذن كان كالبائع، فيملك بعين فاحش مع الأجنب والولى في رواية، وعدهما لا يجوز، وقولها أظهر

تعريف الأهلية: هي كون الإنسان صالحاً للقبول والعمل بالأحكام الشرعية
أقسام الأهلية: وهي على نوعين:

١- كاملة بحمال العقل والبدن، فيلزم (على صاحب هذا النوع من الأهلية) وجوب أداء ما كلف به.

٢- وقاصرة بفصور أحدهما (فصور البدن أو العقل) كالضيق العاقل، وكالمعتوه البالغ، والثابت معها (مع الأهلية القاصرة) صحة الأداء، أي صح من صاحب هذه الأهلية أداء الواجب، فإن صحة نفس الوجوب تتعلق بالأهلية الكاملة، وصحة وجوب الأداء تتعلق بالأهلية القاصرة.

والتفصيل (في ما يتعلق) بالضيق صحة أدائه (و مثله المعتوه) أن ما يكون مع الأهلية القاصرة صحة أدائه إنا حق الله تعالى، وهو ثلاثة حشر عض، وقبيح عض

«وبين المحسن والقبيح، ووافق حق العبد، وهو أيضاً ثلاثة. مانع محض، وضار محض، ودائر بينهما (بين النافع والضار)

١- مثل الأول من حقوق الله، كالإيمان، فإنه حسن محض، لا يسقط حسنه (قط) وفيه نفع محض، لأنه ماسط (مشأ) سعادة الدارين، فيصيح الإيمان من الضيق ولما كان توهم أن يقال لعل الشرع لم يعتبر إيمان الضيق، دفع المصنف هذا التوهم وقال: والحجر (مع إيمان الضيق) لم يوجد من الشارع، ولا يلبق به (بالشارع الحكيم) أن يجمع أحداً من الحسن المحض، والنافع الخالص، وسعادة الدارين ثم أجاب المصنف عن سؤال مفروض، وهو أن الإيمان كيف يكون للنصي حسناً محضاً ونفعاً خالصاً؟ وقد حُزِمَ عن ميراث قريب الكافر، وعن زوجته المرتدة (الكافرة) وهما بسبب الإيمان، وهذا ضرر عظيم له، فقال وضرر الحرمان (عن الميراث)، وفرقة النكاح (ليس لأجل الإيمان، بل لأجل) كفر القريب (في الميراث)، ولأجل كفر الزوجة وارتدادها (في فرقة النكاح).

فكفر القريب منع الميراث، وكفر الزوجة صار سبباً للتخريف، لأن الإيمان جالب الحقوق والكفر قاطعها هذا هو الجواب المنص، وأما لو سلم أن الحرمان والفرقة بسبب الإيمان فهو الحرمان أو الضرر في هذه الصورة) بالصح لا قصداً؛ لأن وضع الإيمان للنفع والشعادة، ويتحقق بسبب الإيمان المخالفة مع أرباب الشقاوة، فيترتب عليها (على الشقاوة) أحكامها تبعاً لوجود الإيمان، فهذا الضرر من لوازم الكفر دون الإيمان، وكم من شيء (حكيم) ثبت تبعاً، لا قصداً، كترتب العتق على قبول الضيق هبة (العبد) القريب منه، أي إذا وهب لصيق عبد هو أبوه أو أخوه أو غيرهما من الأقارب، فقبل الضيق الهبة، يعتق عليه العبد، وإن كان في العتق له ضرر، فليس هذا من لوازم الهبة، بل من لوازم القرابة، فترتب العتق على الهبة، ليس قصداً، بل هو تبعاً؛ لأن العتق من لوازم تملك القريب، سواء كان بالبيع أو بالإرث أو بالهبة

٢- والثاني من الحقوق المتعلقة بحقوق الله، كالكفر فإنه ضد حق الله، وهو الإيمان، فالكفر قطعه وتركه، والقباس (بقتضي أن لا يصح كفر الضيق) (أن لا يعبا

بكفره)؛ لأنه ضرر محض، و به قال الإمام الشافعي و الإمام أبو يوسف، لكن يصح كفره (أي يعتبر كفره) بدليل الاستحسان عندنا (عند أبي حنيفة و محمد) (وهذا اختلاف في اعتبار كفر الضيق وعدمه في أحكام الدنيا من الميراث و النكاح وغيرهما).
و أم في أحكام الآخرة فبصح كفر الضيق، أي يعتبر كفره اتفاقاً، حتى لو مات الضيق الكافر لا يصل عليه بالاتفاق

وجه الاستحسان (ودليله) أن الكفر محظور (ممنوع) مطلقاً، سواء صدر من عاقل بالغ أو من صبي، فلا يسقط الكفر ولا يمس بمذنب غير مسموع، وهو كونه محلاً للرحمة لأجل الضبا فإن هذه الشقاوة الكاملة (شقاوة الكفر) تخرجه عن كونه محلاً للرحمة، فلأجل اعتبار كفره تبين أمراته (تطلق طلاقاً باتناً و تُخرم عن ميراث اقاربه بالزدة، وإنما لم يقتل الضيق بالزدة (مع اعتبار رذته) بل تُقتل و تُحبس لأنه (وجوب القتل) ليس بمجرد الارتداد، بل بالمحرابة (المحاربة مع الله ورسوله) بعد الارتداد، وهو (الضيق) ليس من أهل الحرابة، ولا يقتل الصبي المرتد بعد البلوغ (أيضاً) لأن في صحة إسلام الضيق خلافاً بين العلماء، قال بعضهم بصحة إسلامه و بعضهم بعدم صحته، فأورث الشبهة في جواز قتله.

٣- والثالث من حقوق الله، وهو الدائر بين الحسن و القبح باعتبار الوقت، كالصلاة و أخواتها من العبادات البدنية، كالصوم و الحج، فإنها مشروعة في وقت. (أي وقتها المخصوص) دون وقت كالصلاة في الأوقات المكروهة، و الصوم في أيام المنهية، و الحج في غير أشهره، يصح مباشرة الضيق تلك العبادات، للثواب و الاعتقاد، بلا عهدة (ضمان و قضاء عليه)، فلا يلزم عمل على الضيق بالشروع، فلو شرع في إحدى تلك العبادات (من الصلاة و الصوم و الحج) ثم تركها لا يلزم عليه الإنتمام أو القضاء، و لا يلزم على الضيق جزاء ارتكاب محظور الإحرام في الحج، بأن كان محرماً، فارتكب إحدى محظورات الإحرام لا يلزم عليه جزاء ذلك المحظور، من الذم أو الصدقة أو النك، بخلاف ما كان ذلك الحق مالياً (من العبادات)، كالزكاة، فإنها لا تصح منه؛ لأن فيه (أداء الزكاة) ضرراً، مع عدم الوجوب عليه.

٤ ولزابع الذي هو الأول من حقوق العباد، ويكون نفعاً، كقبول الهبة، يصح مباشرة قبول الهبة من الضيق بلا إذن وليه؛ لأنه نفع محض في حقه ولذلك (أي لأجل أن العمل الشافع ينبت في حق لضيقي (من غير إذن الولي)، تجب أجرة لضيقي المحجور الذي أجر نفسه لأحد، ثم فرغ من العمل، مع بطلان عقد لإجارة في أول الأمر، (ويكسر بشرط) أن يكون لضيقي حرّاً، وإما العبد المحجور إذا أجر نفسه فيجب له بشرط السلامة بعد الفراغ من العمل، فلو هلك العبد في هذه الإجارة، فدلقيمة وجبة عن المستاجر، لا لأجر، لأن المستاجر يصير غصباً، فيضمن القيمة، واستحق الضيق لترضخ، (الأقل من سهم الغنيمة إذا حضر القتال) مع عدم جواز شهوده وحضوره موضع القتل، أي القتال بدون إذن الولي بالإجماع؛ لأن عدم جواز شهود القتل والجهاد إنما كان لدفع ضرر يموت أو يخرج مع عدم وجوب الجهاد عليه فإما بعد الجهاد وهزيمة الأعداء، فأخذ الغنيمة أو الرضخ نفع محض، فحكم بالاستحقاق

٥- والخامس الذي هو ثلث حقوق العباد، وهو صائر محض، كالطلاق والنحو، مثل الهبة والعتق، فلا يملكه الضيق، ولو يذن وليه، كما لا يُملكه (أي النوع الخامس على الضيق غيره (غير الضيق)، كالولي والقاضي، فليست امرأته محلاً للطلاق.

فإن شمس الأئمة السرخسي زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم، أي حكم طلاق امرأة الضيق غير مشروع أصلاً، حتى إن امرأته لا تكون محلاً للطلاق (فصارت في هذا الحكم كالأجنبية في عدم جواز طلائها) وهذا وهم منه؛ فإن العتق يملك (يكون مملوكاً) يملك النكاح، فملك الطلاق من لوازم ملك النكاح، ولا يضرر فيه (في ملك الطلاق)، بل في عدم ملك الطلاق ضرر له، باستيلاء الزوجة السوء عليه، وإنما هو (أي الضرر يكون) في الإيقاع (إيقاع طلاق الضيق)، فلا يصح الإيقاع، أمّا لو تحققت الحاجة (حاجة الضيق) إليه (إلى إيقاع الطلاق) لدفع الضرر كان الإيقاع صحيحاً.

وإنما يجوز قراض القاضي ماله (مال الضيق) مع أن فيه ضرراً له؛ لأنه ليس بتبرع، بل هو حفظ لماله مع قدرة الاقتضاء، وطلب القرض من المستقرض بعلمه، بخلاف الأب، فإنه ليس له قدرة الاقتضاء إلا في رواية، فإن فيها (في تلك الرواية) جواز

إقراض الأب مال الضيق لو فور شفقتة.

٦ والسدس الذي هو الثالث من حقوق العباد، ودائر بين البيع والصرر، كلبيع والإجارة، وغيرهما من المعاوصات، فبها نفع لاحتمال الزبح، مشوب ومخلوط باحتمال الصرر، كخسارة في ماله، فبانصام رأى الولي مع عقل الضيق العاقر يدفع احتمال الضرر، فبميت الضيق هذه العقود، مع رأى الولي وإدنه

ثم عبد أبي حنيفة لما ابجر قصور الضيق (عقلاً وبدناً) برأى الولي وإدنه، كان الضيق المادون كالباع في نفاذ تصرفاته، فبمك مثل هذا الضيق البيع والإجارة بعين فاحش (الغبن الفاحش هو ما لا يدخل نحة تقويم المقومين بأن راد عن اصل القيمة أو الثمن زيادة على خلاف عرف التجار، أو حظ منها كذلك) أي بملك البيع بعين فاحش مع الأجدب باتفاق الروايات عن أبي حنيفة، وفي رواية أخرى عنه، لا يملك الغبن الفاحش مع الولي؛ لأن الولي متهم في الأدن، لجوار أن يكون حيلة للأخذ عن الضيق بأقل من قيمته، وعندهما (أبي يوسف ومحمد) لا يجوز تصرف الضيق فيها دار بين البيع و الضرر بالغبن الفاحش قط، لاي الأجانب ولاي الولي، وقولها (قول أبي يوسف ومحمد) أظهر؛ لأن اعتبار الإذن شرعاً تدفع الضرر المحتمل، فلما عقد الضيق مع العبن الفاحش تحريم أن إذن الولي لم يقع في محله.

٧ مسألة شمول رخصة السفر سفر المعصية

سفر المعصية لا يسع الرخصة عندنا خلافاً للأئمة الثلاثة

سفر المعصية (كالسفر للشرقة والانتهاج، ولقتل أحد من المؤمنين إلى بلد بعيد مسافته مدة السفر الشرعي) لا ينجح الرخصة عندنا، (رخصة الإفطار، ورخصة قصر الصلاة، ورخصة المسح إلى ثلاثة أيام ولهاها) خلافاً للأئمة الثلاثة

دليل الحنفية

لنا الاطلاق، قال الله تعالى ﴿من كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ وفي صحيح مسلم عن ابن عباس فرض الله

الصلاة على لسان بيتكم في الحضر أربعاً، وفي السفر ركعتين

و لدليل - إطلاق نض الرخصة ، كقوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعذة من ثم آخر﴾ ولم يقيد الله تعالى السفر بسفر البر وعدم المعصية
 و في صحيح (الامام) مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما "فرض الله
 للصلاة على لسان بيتكم في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين" و في الحديث أيضاً لفظ
 "السفر" مطلق

دليل الأئمة الثلاثة

قالوا الرخصة نعمة ، فلا تنال بالمعصية ، كالسكر
 فلما ليست إياه ، بل مجاورة له ، فصار كالصلاة و في الأرض المعصوبة ،
 بخلاف سبب المعصية ، كالسكر بشرب المسكر المحرم

قالوا الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ، لروا العقل بالسكر ، فإنه ليس بعفو
 ورخصة ، بل يترتب عليه الحكم من وقوع طلاقه و عتاقه ، و لغرامة عند اتلاف مال
 غيره ، بخلاف زوال العقل بالجنون ، والإغماء ، فإنه عفو ورخصة ، ولا يترتب عليه الحكم
 قال المصنف في الجواب عن دليلهم فلما ليست المعصية هو السفر ، بل المعصية
 مجاورة للسفر ، خارجة عنه ، فللمسافر القاطع بطريق و صعدن : أحدهما قطع المسافة
 من مكان إلى مكان ، والثاني المحاربة مع الله ورسوله بقطع الطريق والحراية والانتهاج
 والمعصية هو الثاني ، لا الأول ، والشب ليل النعمة هو الأول أي نفس السفر ،
 (وهذا تأويل عجيب ، فإنما الأعمال باسيات ، ولو لم يكن السفر لم يكن قطع الطريق
 والحراية والفساد) ، ثم قاس هذا السفر بالصلاة في الأرض المعصوبة ، وقال : كالصلاة
 في الأرض المعصوبة ، فإنها في نفسها طاعة ، وليست بمعصية ، لكونها عبادة أساسية في
 الدين ، و شغل منك العير و أرضه بدون إذنه مجاور لصلاته وهو معصية ، فالصلاة في
 نفسها موجبة لنعمة الأجر بخلاف شغل ملك الغير بدون إذنه ، بخلاف الشب الذي
 هو معصية في نفسه ، كالسكر الحاصل بسبب شرب المسكر المحرم ، و شغل الأرض

المعصوبة يكون بالضلاة التي هي عبادة.

٨ مسألة جواز المواخذة بالخطأ في الدنيا عقلاً

المواخذة بالخطأ جائزة عقلاً، خلافاً للمعتزلة

لنا قوله تعالى ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ والسؤال بما

يستحيل باطل

قالوا: المواخذة بالجناية، وهي بالقصد

قلنا: بعدم التثبت والاحتياط الواجبين، إلا أن فيه شبهة العدم، فلا

يواخذ بحد ولا قصاص، دون ضمان المتلفات خطأ من الأموال

ويقع طلاقه عندنا، خلافاً للشافعي؛ لأن اعتبار الكلام بالقصد ولم

يوجد كما في النائم

قلنا: الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفي، فأقيم تمييز البلوغ مقامه

بخلاف النوم

المواخذة بالخطأ (في الدنيا) جائزة عقلاً (عندنا) خلافاً للمعتزلة، فإنهم لا

يجوزونها.

والدليل لنا قوله تعالى ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ والسؤال وطلب

الحفر عما يستحيل باطل، ولو كانت المواخذة على الخطأ مسموعة عقلاً لم يأمرنا الله تعالى

بسؤال الحفر وطلب الحفرة.

دليل المعتزلة قالوا المواخذة (إنما تكون) بالجناية، وهي (الجناية تكون)

بالقصد، ولا قصد في الخطأ فلا جناية ولا مواخذة

وأجاب عنه المصنف بقوله: قلنا لا سلم أنه لا جناية في الخطأ، بل فيه جناية

بعدم التثبت، أي بترك التثبت وترك الاحتياط الواجبين، إلا أن فيه (في الخطأ)، شبهة

عدم الجناية؛ لأنه صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما

أكروهوا عليه" فلا يؤخذ صاحب الخطأ بجدي ولا قصاص (لأنهما يسقطان بالشبهات،

دون صهيح المتلفعات من الأموال خطأ، فإنه (الخاطيء) يؤخذ به جبراً للخشية، لا لكونه
جسده، ويقع طلاق الخاطيء عندما، خلافاً للشافعي، لأن اعتبار الكلام إنما يكون
بالقصد ولم يوجد من الخاطيء، فلا اعتبار لكلامه عند الشافعي، كما في النائم، فإنه لا
اعتبار بكلامه، ولا يقع طلاقه

قلنا لا شك أن اعتبار الكلام بالقصد، لكن العفلة عن معنى اللفظ طلاقاً كان أو
غيره، أمر خفي، فلانطاط الأحكام عن قصد المعنى، فأقيم تمييز البلوغ مقام القصد،
لأن البلوغ مطقة القصد، بخلاف النوم فإن التمييز فيه منتف، فلا يقع البلوغ.

٩ مسألة الإكراه وأقسامه وحكم كل واحد منها

الإكراه ملج، وهو بما يفوت النفس أو العضو، وغيره غيره، كالحبس
والضرب، وهو لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه، وتقيضه مطلقاً،
وقال جماعة يسمع في المدجى دون غيره

وقالت المعتزلة يمنع في غيره في عين المكروه عليه، دون تقيضه

لنا أن الفعل محسوس، والفاعل متمسك، كيف لا وهو يختار أحف
المكروهين، ولما قد يعترض ما أكره عليه، كالأكراه بالقتل على شرب
الخمر، فيأثم بتركه، ويحرم كعمل قتل مسلم ظلماً، فيؤجر على الترك،
كعمل إجراء كلمة الكفر

وقال الفضلون المكروه عليه واجب الوقوع، وضده ممنوع والتكليف
بهما محال

قلنا الإيجاب والامتناع بالشرع أو بالعقل لا يساي الاحتيار، بل هو
مرجع لا موجب فتأمل

وقالت المعتزلة إذا أكره على عين المأمور به، فالإتيان به لداعي الإكراه،
لا لداعي الشرع، فلا يثاب عليه، فلا يصح التكليف به، بخلاف ما إذا
أق تقيض المكروه عليه، فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع

قلنا صحة التكليف بالصد يقتضي المقدورية، والقدرة على الشئ

قدرة على ضده

مفهوم الإكراه هو حمل العير و إجباره على ما لا يرضاه من قول أو فعل، ولا يختار مباشرته إذا خجل ونفسه، كدائي " التلويح " و"التحرير"
أنواعه: وهو على نوعين:

١- ملج صائب لجوء المكره عليه وعوفه بما (يتخو به) يُمؤت (و يهلك) نفس المكره عليه أو عضواً منه

٢- وغير ملج، وهو ما يكون بعير ما يُمؤت النفس أو العصور كالإكراه بالخمس والضرب

١- الإكراه لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه، ولا ينقيضه، مُطلقاً (سواء كان مُلجاً أو غير مُلج)، معنى كلامه أن الإكراه لا يسقط التكليف بأداء الواجب أو بالاجتناب عن الحرام، فبالإكراه على ترك الصلاة لا يصير تركها جائزاً، ولا بالإكراه على شرب الخمر تسقط حرمتها، وهذا هو المراد من (نقيض الفعل) فالإكراه على شربها لا يوجب سقوط حرمتها

٢- وقال جماعة من الأصوليين: الإكراه يمنع التكليف في الملجوع دون غيره (غير ملجوع)

٣- وقالت المعتزلة: إن الإكراه الملجوع يمنع التكليف بعين المكره عليه، وينقيضه (بالصلاة و تركها) وفي غير الملجوع الإكراه يمنع التكليف بعين الفعل، دون نقيضه

والدليل لنا أن الفعل المكره عليه (و نقيضه) ممكن الوقوع، والفاعل متمكن وقادر عليه، كيف لا يكون الفاعل متمكناً على ذلك الفعل. وهو يختار أخف المكرهين (من الفعل ونقيضه) فإن الأخف والأسهل للمكره هو الفعل المكره عليه، دون نقيضه للحفاظ على نفسه أو عضوه أو حرته وصحته

ولذا (لأجل) أن الفاعل (في صورة الإكراه) متمكن وقادر على إيجاد الفعل المكره عليه، وعدم إيجاده (لأنه يمنع مانع) قد يفترض على المكروه ما أكره عليه من الفعل،

كالإكراه بالقتل (بقتل المكره) على شرب الخمر، فيجب على المكره شرب الخمر حتى لا يُقتل، فبأنه يترك الشرب، وقد يحرم لفعل المكره عليه، كالإكراه عن قتل مسلم ظليماً، فبأن قتل مسلم ظليماً حرام، فيؤجر المكروه على ترك قتل المسلم، كما يؤجر المكره في الإكراه على إجراء كلمة الكفر عن اللسان، إذ كفت عن إجرائها على اللسان، ولو لم يكف لسانه عن إجراء كلمة الكفر لم يأثم، لأنه عمل بالرخصة، قال تعالى: ﴿لَا مِنْ أَمْرِهِ وَقَلْبَهُ مَعْتَمِدٌ بِالْإِيمَانِ﴾

دليل المضرخين بين الإكراه الملجئ وغيره

في المنع عن التكليف وعدمه

وقد اختلفوا (المضرخون بين الإكراه الملجئ وغيره في المنع عن التكليف وعدمه) الفعل المكره عليه واجب الوقوع من المكره، وصدقه ممنوع الوقوع منه، والتكليف به محال.

فلما لا سلم أن المكره عليه واجب بالذات وصدقه ممنوع بالذات، بل الوجوب في الفعل، والامتناع في صدقه قد يكونان بالشرع، كما في الإكراه بالقتل (قتل المسلم) والإكراه بشرب الخمر، فحرمة قتل المسلم وحرمة شرب الخمر شرعية، وقد يكونان بالعقل، فبأن العاقل من شأنه أن يختار ما يراه أحسن (من الفعل وتركه) والإيجاب والامتناع بالشرع أو العقل لا ينافي الاختار للفعل، بل هو (كل واحد من الإيجاب والامتناع) مرجع لجانب الفعل أو الترك لا موجب لأحدهما، فتأمل، فإنه دقيق.

دليل المعتزلة لدليلين بأن الملجئ مانع عن التكليف مطلقاً وغير الملجئ في عين ما أكره عليه فقط

وقالت المعتزلة إذا أكره أحد بإكراه غير ملجئ عن عين المأمور به كالصلاة، فالإيمان بالمأمور به (بعد الإكراه) إنما يكون لدهاء الإكراه، فإن الإنسان يقدم دفع نفسه عن غيره، لا لدواعي الشرع، فلا إخلاص، لعدم الامتناع بحكم الشرع، فلا يثبت عليه (على ذلك الفعل لمكره عليه) (فلا فائدة) فلا يصح التكليف به (حين الإكراه)

بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه، كترك الصلاة، إذا أكره بتركها، ولم يخف من المكروه، فجاءه بالصلاة، فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع، أي الإتيان بالنقيض أكمل في إجابة داعي الشرع ورعاية حكم الشرع، وصبر المكروه عن التعذيب في سبيل الله، فيثاب عن هذا التقدير، فيصح به التكليف حين الإكراه.

فلنا في جواب استدلالهم بأنهم اعترفوا بصحة التكليف بهذا الفعل المكروه عليه، وصحة التكليف بالضد يقتضي كون الضد مقدوراً، والقدرة على الشيء (كالصلاة) قدرة على ضده وهو ترك الصلاة.

١٠ مسألة عدم الحرج في الدين لأشرعاً ولا عقلاً

لا حرج (في الدين) عقلاً أو شرعاً، وهو منكك، قلنا لم يجب شيء على الصبي العاقل، ولا على المعتوه البالغ، خلافاً لأبي ريد، ولم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفاس، دون الصوم، وشرعت العبادات في المرض قاعداً أو مضطجماً، وانتهى الإلتم في الخطأ جهتهداً، وفي السيان، وسقط أكل الصائم، وحفف في السفر، فشرعت الرباعية ركعتين، ومسح الخف إلى ثلاثة أيام، وثبتت الرخصة بالشرع قبل تحققه ولو أقام قبل المدة صح إقامته، ولزمت أحكام الإقامة، ولو في المغارة؛ لأنه دفع لها، وبعدها لا، إلا فيما يصح فيه؛ لأنه رفع بعد تحققه.

﴿ما جعل الله عليكم في الدين من حرج﴾ (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ لا حرج (في الدين) عقلاً (كما يقول المعتزلة، فكلمها فيه حرج عقلي لا يكون العبد مكلفاً به عندهم)، ولا شرعاً، كما هو عندنا، والدليل الآيات المذكورة قبل كلام المصنف، وهو (الحرج) كل مشكك أي يكون وجوده في أفراد متفاوتاً، فيصدق على بعض أفرادها على سبيل الزيادة، وعلى بعضها على سبيل القلة والضعف، فإن العاجز من كل وجه حرجه أشد وأقوى من حرج العاجز من بعض الوجوه، فتخفيف الأحكام يكون بقدر الحرج في كل ذي حرج،

- ١- فلهذا، أي لأجل عدم الخرح في الدين شرعاً لم يجب شئ على الضئى العاقل، ولا على المعتوه البالغ لضعف العقل والبدن في الأول ولضعف العقل فقط في الثانى خلافاً لأبي ريد الذبوسى، فإنه قال في "التقويم" فإنما لانسقط وجوب العبادات، لأجل العته احتياطاً.
- ٢- ولأجل رعاية الخرح لم يجب قضاء الصلاة في (حال) الحيض والنفاس، دون الصوم، أي يجب قضاء الصوم على الحائض والنساء بعد طهرهما
- ٣- ومن أجل ذلك شرعت العبادات (الصلوات) في المرض قاعداً أو مضطجعا (أو إبياء).

٤- وانتفى الإثم في الخطأ اجتهداً (حال كونه مجتهداً) كما في القبلة

٥- وانتفى الإثم في النسيان.

٦- وسقط أكل الصائم نسياناً.

٧- وحلفت في السفر، فشرعت الرباعية ركعتين.

٨- ويريدت مدة المسح في السفر إلى ثلاثة أيام وليلاتها

٩- وثبتت الرخصة بالشروع في السفر قبل تحققه ووصول المسافر إلى نهاية السفر، ونظام مدة السفر إلى ثلاثة أيام، ولو أقدم المسافر (بوى الإقامة) قبل المدة (قبل مدة السفر) صح إقامته، ولزمته أحكام الإقامة من الثيام، والمسح إلى يوم وليلة وغيرهما، ولو كانت إقامته في المفارة التي لا يثبان فيها، مع أن المفارة ليس بمحل الإقامة، لأنه (صيرورته مقيماً) قبل المدة رفع للسفر قبل تحققه، ورفع السفر بية الإقامة رفع للرخصة التي كان سببها السفر، وبعدها (بعد مدة السفر) لا يصح كونه مقيماً إلا فيها (في موضع) يصح فيه كونه مقيماً من مصر أو قرية، لأنه (كونه مقيماً بعد مدة السفر) رفع للسفر بعد تحققه، وتجهيد الإقامة.

١١ مسألة أهلية العبد (ضد الحسن) للتصرف وملك اليد
العبد أهل للتصرف، وملك اليد عندنا، خلافاً للشافعى

لنا أنها بأهلية التكلم والدمه، والأولى بالعقل، وهو لا يحتل بالرق، ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للمخلق والثانية بأهلية الإيجاب عليه، والاستيجاب له، ولتحققهما خرط بمقوقه تعالى، وبصح إقراره بالحدود والقصاص، وإنما الحجر لمحق المولى، فإنه فك الحجر، ورفع المانع، لإثبات الأهلية، قلوا لو كان أهلاً للتصرف لكان أهلاً لملك؛ لأن التصرف سبب له (الملك) مسبب عنه، واللازم باطل إجماعاً، وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً للبدن لأن اليد إنما تستفاد بملك الرقبة، أو التصرف، وقد انتهى

قلنا التحلف لمانع، لا لعدم المقتضى، ويجوز تعدد الأسباب لأهلية التصرف

العبد أهل للتصرف وملك اليد عندما خلافاً للشافعي فعندنا يكون العبد أهلاً للتصرف في الأموال، ولذالك الشيء بدأ، وعند الشافعي هو ليس بأهل للتصرف وملك اليد، ولكن يفتيد التصرف وملك اليد بإذن المولى والدليل لنا، أن أهلية التصرف وأهلية ملك اليد يكونان بأمرين

الأول بأهلية للتكلم، أي كون الإنسان أهلاً أن يتكلم في أموره وتصرفاته لأن الكلام المعتبر يكون سبباً للحكم، كما في العقود، والثاني بالذمة، أي كون الإنسان أهلاً للمهنة والذمة وصالحاً للخطاب بالأحكام

والأولى (أهلية التكلم) تكون بالعقل، فإن العقل إذا كان سالماً عن الآفة يكون صاحبه صالحاً للخطاب، وهو (لعقل) لا يحتل (لا يأتي فيه خلل ونقصان) بالرق ولذا (لعدم الخلل في عقله) كانت رواية الرقيق (العبد) ملزمة العمل للمخلق، وقُبلت أخباره في الذمات، مثل الهدية، وطهارة الماء وبحاسته، وتقبل شهادته في هلال رمضان، والثانية (أهلية الذمة) تكون بأهلية الإيجاب عليه (والاستيجاب له) بأن وجب عليه الحقوقي، ووجب حقه على غيره

ولتحققها (تحقق أهلية الإيجاب و أهلية الاستيجاب) في العبد خو طيب بحقوقه تعدى من التوحيد والعبادة والضلاة والضوم، ويصخ إقراره بالحدود والقصاص، فإذا أقر العبد بما يوجب الحد، وجب عليه الحد، وإذا أقر بما يوجب القصاص، وجب عليه القصاص.

وإنما الحجر و المنع عن التصرفات المالية بحق المولى، وإذن المولى لتصرف من التصرفات فك حجره، ورفع مانع تصرفه، ولا يكون في الإذن إثبات الأهلية للعبد، بل الرقة منعت ظهور الأهلية التامة.

دليل الشافعية: قالوا لو كان العبد (الرقى) أهلاً للتصرف لكان أهلاً للملك، لأن التصرف سبب له (للملك) والملك مسبب عن التصرف، ثم الملك يبيح التصرف في الشيء، كما أن التصرف يفيد الملك في البيع والشراء؛ لأن بين الشبب والمستبب استلزاماً. واللازم (كون العبد أهلاً للملك) باطل إجماعاً، فكونه أهلاً للتصرف (وهو المملوم) أيضاً باطل، وإذا لم يكن العبد أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لملك اليد أيضاً؛ لأن اليد على الشيء تستفاد بملك الرقة أو التصرف وقد انطب.

فإنالي جوابه تخلف أهلية الملك عن أهلية التصرف في العبد إنما يكون للمنع يمنع أهلية الملك، وهو كون رقبته مملوكة للسيد، لا لعدم المقضى، أي ليس تخلف أهلية الملك عن أهلية التصرف لعدم ما يقتضي أهلية الملك وهو أهلية التصرف، معنى ليس سبب أهلية التصرف هو أهلية الملك، حتى تنفي أهلية التصرف بانتفاء أهلية الملك (بل) ويجوز تعدد الأسباب لأهلية التصرف معنى لانسلم أن ملك التصرف لا يستفاد إلا من ملك الرقة لجواز تعدد أسباب ملك التصرف.

١٢. مسألة تتفرع على مسألة أهلية العبد

لو أذن له المولى في نوع كان له التصرف مطلقاً، وثبت يده على كسبه، كالمكاتب، وإنما ملك حجره، دون المكاتب؛ لأن فك حجره بلا عوض، فيكون كالعبد، بخلاف الكتابة، فهو كالبيع

لو أذن المولى له (لعينه) في نوع من التجارة (كتجارة الطعام) كان له التصرف مطلقاً، أي في جميع أنواع التجارة، وثبتت يده على جميع كسبه كالمكاتب، (والفرق بين التزقيق المأذون، والمكاتب أنه إنما يملك حجيره (المأذون) دون حجر المكاتب، لأن فك حجير المأذون بلا عوض، فهكون كالبهية، بخلاف فك الحجر بالمكاتب، فإنه (عقد الكتابة) في كونه بعوض كالبيع، فان المولى يبيع المكاتب على نفسه، ولئنه بدل الكتابة

١٣ مسألة أن الموت هادم لأساس التكليف

الموت هادم لأساس التكليف فلا يبقى على دمة الميت إلا ما كان متعلقاً بعين، كالودائع والمصوب أو ببال تركه كالديون، والوصايا، والتجهيز، ويقدم بالإجماع، فلا يصح الكفالة بما عليه بعد الموت عند أبي حنيفة؛ لأنها ضمّ الدمة إلى الدمة في المطالبة، ولا مطالبة، فلا ضم، وعندهما تصح، وبه قالت الأئمة الثلاثة، لحديث جابر، هما علي، فصل عليه، ولأن الميت لا يبرأ، ولما يطالب به في الآخرة إجماعاً، ويصح التبرع بالأداء

والجواب أنه يَحتمل الصدق وأن يكون أقراراً بكفالة سابقة، وفيه ما فيه، والمطالبة الأخرى باعتبار الإثم لا يفتقر إلى بقاء الدمة، وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له، فإن السقوط بالموت لضرورة فوت المحل، فيظهر في حق من عليه دون من له

الموت هادم لأساس التكليف، فلا يبقى على ذمة الميت (بعد الموت) غير ما كان متعلقاً بعين، كالودائع والمصوب، فإن للمودع ومالك المصوب أن يأخذ المودع والمصوب، كما كانا في حياته، وغير ما كان متعلقاً ببال تركه، كالديون والوصايا، والتجهيز، ويقدم التجهيز على الديون والوصايا بالإجماع.

فلا تصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند أبي حنيفة؛ لأن الكفالة ضمّ الدمة (ذمة الكفيل) إلى الدمة (ذمة المكفول عنه) في المطالبة، ولا مطالبة بعد الموت، فلا

صمّ الدمة ولا كفالة بعده

وعدهم (أبي يوسف و محمد) تصح الكفالة عن الميت، وبه قالت الأئمة الثلاثة،
لحديث جابر " إن أبا قتادة قال هما (لديماران) عليّ يا رسول الله، فصلني عليه " فكمل
أبو قتادة عن الميت ، ولأن الموت لا يبرئ الميت عن الدين، وبذا (لعدم برائته) يطالب
بأندين في الآخرة إجماعاً، ويصح التبرع للميت بالأداء عنه ، أي بأداء العير منه عنه.

و لجواب عنه أنه يحتمل عمدة الأداء، لا الكفالة، ويحتمل أن يكون إقراراً بكفالة
سابقة ، وفيه مافية من تأيد الجواب الذي قل في " تعليقه " : فيه إشارة إلى ما في صحيح
ابن حبان، فقال أبو قتادة أنا أكفل به، أي بالوفاء على الكفالة السابقة، وانطابقة
الأخروية باعتبار الإثم، أي ثم عدم اتصال الدين إلى صاحبه ، لا تفتقر إلى بقاء ذمة
الميت، وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له (الدين)، فإن سقوط الأداء بالموت
بضرورة فوت المحل (محل فعل الأداء) يظهر هذا السقوط في حق من عليه الدين، دون
حق من له الدين، فيبقى الدين من جهة من له.

الهم لك الحمد والفضل وانكرم، ومنك التوفيق والحول
والقوة بأن وفقني باختتام شرح هذا الكتاب " المسلم " صعوبته ،
المعروف تعويته، المشتمل على الإيجاز المخل، وعن الإعجاز المذنب،
أعني " مسلم الثبوت " الذي الهم الله المصنف بتأليفه وبيان تاريخه.

سأله وكتبه

محمد أنسور البند محمدي

بمرله في كراتشي في ليلة الأربعاء

السادس من شهر شعبان ١٤٣٠ هـ

المحتويات

٥	مقدمة الشارح
٨	الاصابع التي استقرت منها
٩	عمل في هذا الشرح
١٠	خطبة الكتاب وشرح ألقاظها
٢١	قوله: أما بعد
٢٦	البرهان اللمى واللى
٢٧	واضح علم أصول الفقه
٢٩	جمع الأصول بن الفروع والمشروع الى المعقول
٣١	سم الكتاب "المسلم"
٣١	تاريخ تأليف الكتاب
٣٢	بيان أجزاء الكتاب
٣٣	المقدمة وألقاظها
٣٤	حد العلم وموضوعه وغايته
٣٦	تعريف "الأصل" لغة واصطلاحاً
٣٦	شرح المفردات
٣٨	مصادق "الأصول"
٣٩	المانا التطبيقى للاحتياج الى الأدلة الإحالية
٤٠	نسبة علم أصول الفقه الى الفقه
٤١	التعريف الأول للفقه
٤٢	شرح التعريف
٤٤	التعريف الثانى للفقه

- ٥١ انتصر به لذات لفظه
- ٥١ انتصر به بربع للفظه والإشارة إلى رده
- ٥٢ نصر به أصول لفظه
- ٥٧ أسماء العلوم المدونة والكتب المؤلفة
- ٥٧ اسم الجنس وعلم الجنس وعلم الشخص
- ٥٩ موضوع علم أصول الفقه
- ٦٠ أقوال المصنف بالنسبة حجبة الإجماع والقياس
- ٦٢ هل تكون الأحكام أيضاً داخلية في موضوع علم أصول الفقه؟
- ٦٤ فائدة علم أصول الفقه وغايته
- ٦٥ المقالة الأولى في المبادئ الكلامية
- ٦٥ جعل المطى جزء من الكلام
- ٦٦ الجواب الطروري من المبادئ المنطقية
- ٦٧ حكم النظر في الأدلة
- ٦٧ المبدأ الثاني
- ٦٨ والمبدأ الثالث
- ٦٩ أنواع الكلى
- ٧٠ شرح العبارة
- ٧٤ قوله فانهم ان هذا السامح الع
- ٧٤ المبدأ الرابع في بيان المعرف وأنواعه
- ٧٥ الإبرادات الواردة على التعريف
- ٧٥ الإبرادات الثلاثة
- ٧٦ أنواع المعرف وتعرفها
- ٧٧ أنواع التعريف الخليلي
- ٧٧ الثاني وتعرفه
- ٧٨ نعمة بحسب المعرف بإشكال الإمام الرازي

- ٨٠ _____ المبدأ الخامس في تعريف الدليل
- ٨١ _____ أنواع الدليل باعتبار الدلالة
- ٨١ _____ أجزاء الدليل
- ٨٢ _____ تعريف القياس
- ٨٣ _____ الصور الخمس لإنتاج القياس
- ٨٥ _____ اعتراض ابن الهيثم في "تحرير الأصول"
- ٨٥ _____ ليراد آخر على اشتراط إيجاب الصغرى
- ٨٦ _____ تفصيل الجواب موقوف على مقدمة
- ٨٨ _____ بيان الشكل الثاني وشرائطه
- ٨٨ _____ الأمور التي تدل عليها عبارة العصف
- ٨٩ _____ اعتراض ابن الحاجب على إنتاج الشكل الثاني
- ٩٠ _____ بيان الشكل الثالث وبيان شرائط إنتاجه
- ٩١ _____ الصور الرابعة في بيان القياس الاستثنائي الاتصال
- ٩٢ _____ الاعتراض على إنتاج رفع الثالث رفع المقدم
- ٩٣ _____ شرح الجواب وحاصله
- ٩٤ _____ القياس الاستثنائي الاتصال وأقسامه
- ٩٦ _____ المبدأ الأول من المبادئ الكلامية
- ٩٦ _____ الرد على عابدي السومعات
- ٩٦ _____ مسألة إفادة النظر العلم
- ٩٩ _____ المذاهب في إفادة الدليل العلم
- ١٠٢ _____ المقالة الثانية في المبادئ الفقهية
- ١٠٣ _____ الباب الأول في الحاكم (من هو؟)
- ١٠٣ _____ معاني حسن الأفعال وقبحها
- ١٠٤ _____ الفرق بين الماتر يدية والمعتزلة في كونها عقليتين
- _____ مذاهب المعتزلة والإمامية والكرامية والبراهمية

- ١٠٥ في وجوب لتكليف بمجرد العقل
- ١٠٥ أنواع الحسن و القبح عند المعتزلة
- ١٠٦ لإشكال على اسوع لأول
- ١٠٧ خلاصة الإشكال وحاصل الجواب
- ١٠٨ اختلاف المعتزلة فيما يوجب الحسن والقبح في الأفعال
- ١٠٩ قول بعض الخنعية ان الحسن والقبح العقليين قد يوجبان الحكم
- ١١٠ حكم من لم تبلغه الدعوة هل يعاقب بعدم الإيمان
- ١١٠ دليل الماتر بديعة على ان الحسن والقبح يكونان لذات الفعل
- ١١٣ دلائل الأشاعرة المختصة على كونها شرعية
- ١١٨ فائدة في بيان مذاهب الخمسة في مسألة الاختيار
- ١٢٢ شرح كلام المصنف
- ١٢٥ أدلة المعتزلة على نفي شرعية الحسن والقبح في الأفعال
- ١٢٦ أصل الجواب عن دليل المعتزلة
- ١٢٧ بيان دليل المعتزلة على أسلوب لا يرد عليه
- ١٢٧ اجواب الصحيح عن دليلهم
- ١٢٨ دليلهم الثاني على كون الحسن والقبح عقليين
- ١٢٩ الجواب من جانب الأشاعرة
- ١٢٩ ذكر جواب صاحب "المواقف" عن دليل المعتزلة
- ١٣٠ بيان ما يترجم على الأشاعرة من الإشكال
- ١٣٠ ١ مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً
- ١٣١ رد المصنف استدلال المعتزلة بوجود ثلاثة
- ١٣٢ دليل المعتزلة على وجوب شكر المنعم
- ١٣٣ ذكر المعارضتين الواردتين على دليل المعتزلة
- ١٣٤ ٢ مسألة قدم الحكم وحدوثه وعدم العلم ببعض الأحكام
- ١٣٦ ماهو الأصل في الأفعال والأشياء قبل ورود الشرع وبعبارة

- ١٣٧ _____ أنواع لأعداد عند المعرلة
- ١٣٨ _____ الجواب عما يرد عن هذين القولين
- ١٤٠ _____ خلاصة الجواب
- ١٤١ _____ انسيبه إلى تقسيم الفعل احسن والفعل القبيح
- ١٤٢ _____ ماذا يفيد الأمر ينطلق احسن لعينه أو احسن لغيره
- ١٤٤ _____ الباب الثاني في الحكم
- ١٤٤ _____ الأبحاث والإشكالات الأربعة عن تعريف الحكم والجواب عنها
- ١٤٦ _____ الجواب عن إشكال ابن الهيثم في "التحرير"
- ١٤٧ _____ جواب الإشكال عن قدم الخطاب وحدوث الحكم
- ١٤٩ _____ جواب إشكال يرد على كون الثلاثة كافية عن خطاب الله
- ١٥٠ _____ جواب إشكال الوارد عن جعل الثلاثة كافية بلكتاب
- ١٥٠ _____ بيان اعتراض آخر على تعريف الحكم
- ١٥١ _____ شرح فروع التعريف والمسام الحكم الفقهى
- ١٥٣ _____ دفع الاعتراض عن كلام الأصوليين
- ١٥٣ _____ الإيراد على الجواب الثاني والجواب عنه
- ١٥٥ _____ خلاصة كلام السيد
- ١٥٦ _____ أقسام الحكم الوضعى والخطاب الوضعى
- ١٥٧ _____ المسائل المتعلقة بالأحكام العملية
- ١٦٠ _____ مسئله الواجب (الفرض) الكمال وإبهام المكلف
- ١٦١ _____ أدلة القائلين بالوجوب على البعض
- ١٦٥ _____ مسئله الواجب المخير وإبهام في المكلف به
- ١٦٧ _____ الدليل على أن الواجب (في الواجب المخير) أمر واحد
- ١٦٧ _____ أدلة من قال أن الواجب (في الواجب المخير) هو الجميع
- ١٧٠ _____ أدلة القائلين بأن الوجوب (في الواجب المخير) واحد معين
- ١٧٢ _____ تقسيم وقت الواجب (المؤقت)

- ١٧٣ أنواع لوقت الواجب المؤقت
- ١٧٣ تعريف انظر في الرد على ابن الهمام
- ١٧٤ تعريف المعيار
- ١٧٥ مشكلة وقت أداء الواجب الموسع والمذاهب فيها
- ١٧٧ دليل المذهب الأول (جمهور)
- ١٧٨ الدليل على بطلان مذهب القاضي أبي بكر الباقلي
- ١٧٩ جواب آخر من جناب القاضي
- ١٧٩ دليل القاضي وأتباعه على مذهبهم
- ١٨٠ الجواب عن هذا التصحيح
- ١٨٢ مشكلة السبب في وقت الواجب الموسع والمذاهب فيها
- ١٨٤ مشكلة انظر مع على أصل الختمة
- ١٨٥ الاعتراض على الكلام المنقول إليه والجواب عنه
- ١٨٦ مشكلة نفس الوجوب ووجوب الأداء والفرق بينهما
- ١٨٧ انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء
- ١٨٨ الإشكال على لغوية الخطاب وجوابه
- ١٨٩ الاعتراض من جناب بعض الختمة والجواب عنه
- ١٨٩ مشكلة فوت نفس الوجوب بالطلب أو بالنسيب
- ١٩٠ الاعتراض على عدم الطلب في أصل الوجوب وجوابه
- ١٩١ الأصل الفقهي في هذا المقام
- ١٩٢ مسائل الأداء والإعادة والقضاء وتعرّفها
- ١٩٣ أنواع ما يكون سبباً لترك الواجب
- ١٩٤ إطلاق الأداء والقضاء على غير الواجب
- ١٩٤ مشكلة تأخير الأداء مع ظن الموت أو اعتقاد انقضاء الوقت
- ١٩٥ جواب عن جناب القاضي
- ١٩٦ شرط الجواز سلامة العاقبة لا العلم به

- ١٩٨ _____ مسألة وجوب القضاء هل هو بنص جديد أو بنص الأداء
- ١٩٨ _____ أنواع القضاء
- ٢٠٠ _____ الجواب المشهور عن دليل أكثر الأصوليين وكونه في غاية القوط
- ٢٠١ _____ أساس مسألة اختلاف دليل الوجوب في الأداء والقضاء
- ٢٠١ _____ مدم هذا البناء من جانب المصنف
- ٢٠٢ _____ النقض عن دليل الختفية والجواب عنه
- ٢٠٣ _____ مسألة كون مقدمة الواجب واجباً والمذاهب فيه
- ٢٠٤ _____ الاختلاف في مصداق مقدمة الواجب ما هو؟
- ٢٠٥ _____ سوال آخر على كون مقدمة الواجب واجبة
- ٢٠٦ _____ التبرع على أن مقدمة الواجب واجبة
- ٢٠٧ _____ مسألة أن وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده أو كراهته
- ٢٠٩ _____ هل النهي عن شيء يتضمن الأمر بضده؟
- ٢١١ _____ السؤال وجوابه
- ٢١٢ _____ القاعدة الأولى والثانية
- ٢١٤ _____ مسألة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
- ٢١٤ _____ مفهوم النسخ وأنواعه
- ٢١٦ _____ معاني لفظ (الجائز) الخمسة
- ٢١٧ _____ مسألة اجتماع الوجوب والحرمة في الجنس الواحد أو النوع الواحد
- ٢١٩ _____ تعين محل النزاع
- ٢٢٠ _____ دليل المهور على جواز الاجتماع في الواحد النوعي
- ٢٢٠ _____ الإشكال على صحة الصلاة في الأرض المفصولة والجواب عنه
- ٢٢١ _____ نقض صحة الصلاة في دار مفصولة بعدم صحة صوم يوم النحر
- ٢٢٢ _____ ذكر جواب ابن الحاجب عن ذلك النقض ثم الرد عليه
- ٢٢٣ _____ إشارة المصنف إلى جواب آخر عن ذلك النقض
- ٢٢٤ _____ الدليل الثالث الضعيف للمجهور على جواز الاجتماع

- ٢٢٦ _____ مسألة جواز تحريم واحد غير معين من الأشياء المعلومة
- ٢٢٦ _____ أنواع تحريم أحد الأشياء المعلومة
- ٢٢٨ _____ مسألة كون المنسوب مأموراً به حقيقة والمذهبان فيها
- ٢٢٨ _____ أدلة الحنفية
- ٢٢٩ _____ أدلة المحققين فيها
- ٢٣٠ _____ مسألة عدم كون المنسوب سبباً للتكليف
- ٢٣١ _____ مسألة ان المكروه كالمنسوب في التكليف وعدمه
- ٢٣١ _____ شرح الإلغاز
- ٢٣٢ _____ مسألة كون الإباحة حكماً شرعياً ومائلها الأربع
- ٢٣٣ _____ مسألة عدم جنسية المباح للواجب
- ٢٣٤ _____ مسألة عدم وجوب المباح والرد على من قال لوجوبه
- ٢٣٧ _____ مسألة صيرورة المباح واجباً ولزوم النقل بالشرع
- ٢٣٧ _____ مسألة العزيمة والرخصة وتعرّفها
- ٢٣٨ _____ أنواع الرخصة وحكمها
- ٢٣٩ _____ المسائل المتفرعة على أنواع الرخصة
- ٢٤١ _____ مسألة عقلية الصحة وشرعيتها في العبادات
- ٢٤٢ _____ مفهوم الغاية عند الفقهاء
- ٢٤٥ _____ الباب الثالث في المحكوم فيه وهو فعل المكلف
- ٢٤٥ _____ مسألة في عدم جواز التكليف بالمتنع (بأنواعه الأربعة)
- ٢٤٦ _____ دليل الماتريدية ومحقق الأشاعرة
- ٢٤٧ _____ وجه منع التكليف بالمحال في الحقيقة
- ٢٤٧ _____ إشكالات بعض الأفاضل، والجواب عنها
- ٢٤٨ _____ جواب المصنف عنها إجمالاً وتفصيلاً
- ٢٥٠ _____ أدلة القائلين بجواز التكليف بالمتنع وقومه
- ٢٥٢ _____ مسألة كون القدرة مقارنة مع الفعل وكون أفعال العباد مخلوقة

- ٢٥٣ _____ جواب المصنف عما أزموا على الأشعري
- ٢٥٣ _____ الدليل الثاني للأشاعرة على جواز التكليف بالمتنع
- ٢٥٤ _____ نقل جوابان آخران والرد عليهما
- ٢٥٥ _____ مسألة تكليف الكافر بالفروع
- ٢٥٦ _____ الاختلاف في أن الكافر هل مكلف باعتماد الفروع أم لا؟
- ٢٥٧ _____ أدلة من ينفي تكليف الكافر بالفروع
- ٢٥٩ _____ أدلة مشيئة تكليف الكافر بالفروع
- ٢٦٠ _____ مسألة ان التكليف يكون بالفعل أو به وبعدمه
- ٢٦٢ _____ التعريف الصحيح للقدرة
- ٢٦٣ _____ دليل المعتزلة على أن التكليف يكون في الفعل وعدمه وورده
- ٢٦٣ _____ مسألة أن التكليف يكون قبل الفعل أو معه
- ٢٦٥ _____ تعيين محل النزاع وذكرناو هل قول الأشعري ثم الرد عليه
- ٢٦٥ _____ دليل الأشاعرة على بقاء التكليف حال حدوث الفعل
- ٢٦٦ _____ مسألة اختلاف الأشعري والماتريدي في كون القدرة قبل الفعل أو معه؟
- ٢٦٧ _____ دلائل الماتريدي على كون القدرة قبل الفعل
- ٢٦٨ _____ جواب الأشاعرة عن دليلنا الثاني
- ٢٦٩ _____ دلائل الأشاعرة على كون القدرة مع الفعل لا قبله
- ٢٦٩ _____ أجوبة المصنف عنها
- ٢٧٠ _____ المسائل المظرفة على كون القدرة قبل الفعل أو معه
- ٢٧١ _____ مسألة تقسيم القدرة إلى الممكنة والميسرة وتعريفها
- ٢٧٣ _____ رد المصنف على صاحب التحرير
- ٢٧٥ _____ مسألة عدم اشتراط القدرة الممكنة للقضاء
- ٢٧٧ _____ الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف
- ٢٧٧ _____ مسألة شرط التكليف فهم المكلف الخطاب
- ٢٧٩ _____ ذكر الاستدلال الضعيف ثم الرد عليه

- ٢٨٠ الاستدلال على عدم شرطية فهم الخطاب للتكليف
- ٢٨٢ مسألة تكليف المدومين حين نزول التكليف
- ٢٨٤ دليل القائلين بامتناع تكليف المدوم
- ٢٨٧ مسألة التكليف بالفعل الممكن انضوى شرط وقوعه عند الأمر
- ٢٨٩ دليل الجمهور على جواز التكليف بالفعل الذي علم الأمر انتفاء
- ٢٨٩ دليل المعتزلة على عدم جواز التكليف بذلك الفعل
- ٢٩٠ مسألة صحة إسلام الصبي العاقل
- ٢٩١ مسألة اشتراط العقل للتكليف
- ٢٩٤ مسألة الأهلية وأنواعها وحكم كل نوع منها
- ٢٩٩ مسألة فحول رخصة السفر سفر المعصية أيضاً
- ٢٩٩ دليل الحنفية
- ٣٠٠ ودليل الأئمة الثلاثة
- ٣٠١ مسألة جواز المؤاخذه بالخطاء في الدنيا عقلاً
- ٣٠٢ مسألة الإكراه وأقسامه وحكم كل واحد منها
- ٣٠٤ دليل المفرقين بين الإكراه الملجئ وغيره في المنع عن التكليف
- ٣٠٥ مسألة هدم المخرج في الدين، لا شرعاً ولا عقلاً
- ٣٠٦ مسألة أهلية العبد (هدم الحر) للتصرف وملك اليد
- ٣٠٨ مسألة تنفرع على مسألة أهلية العبد
- ٣٠٩ مسألة أن الموت هادم لأساس التكليف

المحتوى بانت..... ٣١١.....